# STUDI

DI

# MITOLOGIA GRECA ED ITALICA

PER

VITTORIO PUNTONI

## I

## SULLA FORMAZIONE

DEL MITO

## DI IPPOLITO E FEDRA

PISA

TIPOGRAFIA T. NISTRI E C.

1884

# *AVVERTENZA*

*Col presente studio sulla formazione del mito di Ippolito e Fedra, soddisfo in parte ad una promessa da me fatta nel 1882, allorquando, col pubblicare un saggio intitolato* Le rappresentanze figurate relative al mito di Ippolito, *annunziai, esser questo una parte di più estese ricerche sul mito nelle tradizioni popolari, nella letteratura classica e nelle arti figurative. Ho detto, che* soddisfo in parte; *poichè nemmeno con queste nuove ricerche, che ora compaiono alla luce, ho esaurito, come si dice, il soggetto, versando esse quasi esclusivamente nel campo della mitologia, e in ispecie della* morfologia mitologica, *lasciato da parte quanto si riferisce allo ulteriore sviluppo del mito così nelle arti della parola come in quelle del disegno. E per verità, onde poter pronunziare un giudizio, basato su criteri solidi e inoppugnabili, intorno al valore intimo della produzione artistica di Euripide (poichè la Fedra di Sofocle è irreparabilmente perduta), mi è parso opportuno, anzi necessario, farmi prima un giusto concetto di quello che fosse la tradizione popolare, e quali forme il mito presentasse o potesse assumere, per la sua natura elastica e polimorfa, allorquando il sommo artista si accinse ad elaborarne il materiale nella sua opera poetica. Quali opinioni poi io professi intorno alle modificazioni introdotte da Euripide nella leggenda,*

*potrà conoscere il lettore che percorra pazientemente le pagine di una mia dissertazione intitolata:* De Phaedrae indole et moribus in Euripidis Hippolyto stephanephoro; *dove con un concetto non espresso (parmi) da altri ho cercato dimostrare che alcuni particolari del dramma provengono da una assoluta necessità di metter d'accordo i dati della leggenda, quale ormai si era fissata, coll' idea fondamentale, che secondo il poeta doveva governare tutto quanto lo sviluppo del dramma stesso. Difatti, se Fedra non vuol dichiarare il suo amore al figliastro, ma questi viene a saperlo pel tradimento della nutrice; se Fedra, sebbene innocente, diviene strumento cieco della vendetta di Aphrodite contro Ippolito; se la matrigna muore prima del figliastro; se infine l' indole di Ippolito è resa peggiore di quello che non fosse nella tradizione popolare, in quanto troppo altamente dispregia il nume di Aphrodite; se tutto ciò avviene, egli è, perchè questo scopo principalmente si era proposto il poeta, di riabilitare cioè, quanto più potesse, la persona di Fedra.*

*Questo studio sul mito di Ippolito non vorrebbe rimaner solo; ma vorrebbe essere il primo in una serie di studi mitologici, fatti cogli stessi criteri e press' a poco collo stesso intento, che comparirebbero via via alla luce. Ma la continuazione di un opera di siffatta natura più che dalla volontà dell' autore, dipende dall' accoglienza, più o meno benigna, che al pubblico piacerà di mostrare a questo primo fascicolo.*

*Agosto 1884*

*V. P.*

# SOMMARIO

# CAPITOLO PRIMO

*Scopo e limiti delle presenti ricerche. — Morfologia mitica.*

Mi propongo innanzi tutto di determinare il limite e lo scopo delle presenti ricerche, e per riuscirvi, mi è necessario partire da una sommaria esposizione della teorica Mülleriana sul processo di formazione mitica, e da alcune osservazioni generali, che riguardano lo sviluppo speciale di ciascuna mitologia.

Secondo questa teoria, da Max Müller ampliamente esposta nel suo saggio sulla Mitologia Comparata (1), il processo di formazione mitica non si spiega se non movendo dalla considerazione di alcuni fenomeni notevoli, che ebbero luogo nel pensiero e nel linguaggio degli uomini primitivi.

La costante denominazione degli oggetti per via di appellativi è certamente un fatto di molto rilievo, che può osservarsi nelle primitive formazioni dei linguaggi. Un oggetto può esser considerato sotto diversi punti di vista, i quali danno luogo ad altrettanti attributi; un oggetto dunque potrà variamente denominarsi con tanti qualificativi, quanti sono in numero gli attributi che la mente umana vi riconosce. Tal particolare del linguaggio primitivo si va però mano a mano estinguendo, e l'attributo va trasformandosi nel nome proprio di una cosa. E siccome gli appellativi dati in origine agli oggetti del pensiero

---

(1) Nei *Chips from a German workshop*. Io cito la trad. francese di G. Perrot, *Essais sur la mythologie comparée*, etc., 2e éd., Paris 1873.

si fondavano sopra una poesia istintiva delle antiche popolazioni, così giustamente può dirsi, sotto un certo riguardo, che la lingua da noi adoperata è una poesia fossile, in quanto la parola porta in sè stessa le traccie della sua funzione poetica originaria. Gli uomini non conoscono attualmente l'antica vita delle parole da loro adoperate, allo stesso modo che l'artista è ignaro, come l'argilla su cui lavora, contenga i resti di una vita organica primitiva. Ad esempio, chi emette ora la parola *padre,* non sa, se privo di studi linguistici, di dire *sostentatore;* e (a provare anche come tale ignoranza conduca spesso a controsensi linguistici) se si ponga il latino *vidua* = al sancrito *vi-dhavâ,* poichè *vi-dhavâ* significa *senza marito,* la formazione posteriore *viduus,* esaminata etimologicamente è assurda ([1]).

Il fenomeno linguistico precedentemente notato ne porta con sè di necessità due altri, che M. Müller designa coi nome di *sinonimia* e *polionomia.* Se il nome di una cosa non è primitivamente che la denominazione d'uno dei suoi tanti attributi, e tali attributi devono esser moltissimi, perchè un oggetto può considerarsi sotto diversi punti di vista, viene di conseguenza, che un oggetto debba ricevere, come sua designazione, una grande quantità di nomi tutti sinonimi. D'altra parte, poichè la varietà degli attributi dà luogo ad una moltiplicità di nomi, che designano tutti il medesimo oggetto, si capisce, come due cose, potendosi considerare sotto lo stesso punto di vista, ossia avendo lo stesso attributo a comune, possano eziandio esser designate collo stesso nome: polionomia. Nei Veda la terra è significata colle espressioni sinonime *urvî* (vasta), *prthvî* (estesa), *mahî* (grande). Il dizionario vedico chiamato il Nigha*n*tu ricorda ventun nome, che ugualmente son dati alla terra. In uno speciale catalogo sanscrito (sûryasahasranâma) sono raccolti insieme niente meno che mille appellativi del sole. ([2]) Ma URVÎ, che significa *terra,* vuol dire anche *riviera;* PRTHVÎ *terra, cielo* ed *aurora;* MAHÎ, *terra, vacca* e *discorso.*

---

([1]) « Il faut avouer pourtant que le vieux mot latin *viduus*, employé comme épithète d'Orcus (Hartung, Die Religion der Römer II, 90), qui avait sous ce titre un temple dans la baulieue de Rome, rend douteux le rapprochement établi entre le sanscrit *vi-dhavâ* o le latin *vidua*, quelque frappant que soit la ressemblance. » M. Müller 68-9.

([2]) DE GUBERNATIS *Mit. vedica* p. 75.

Per altro, il fattore principale della originaria formazione mitica è un fenomeno, che sebbene abbia riflesso nel linguaggio, pure è di natura profondamente psicologica. Parlo della impossibilità, che avevano gli uomini primitivi, di concepire le forze della natura o qualsiasi fenomeno esterno od interno, come qualche cosa di inanimato, e della tendenza a personificare tutto ciò che si obiettava alla loro fantasia ed al loro pensiero, dando vita umana ai fenomeni più materiali del mondo esterno ed a ciò che oggi più astrattamente può concepirsi. Il fenomeno linguistico corrispondente a tal fatto psicologico, si rivela sotto due forme, nella mancanza cioè dei così detti nomi astratti, ossia di nomi che indichino semplici poteri privi di vita, e nella mancanza di veri e propri ausiliari, nel linguaggio del primo periodo mitologico; in genere, possiamo dire, nell'avere ciascuna parola in origine un significato vivo, concreto, plastico, anzichè un significato astratto e puramente simbolico, quale si riscontra nel linguaggio dei nostri tempi. Max Müller, a questo proposito, si esprime vivacemente nella seguente maniera: " Le langage mythologique, nous ne devons pas oublier d'en tenir compte, manquait de mots simplement auxiliaires. Tout mot, soit nom, soit verbe, avait, durant la période mythique, son pouvoir complet. Les mots étaient pesants et peu maniables. Ils disaient plus qu'ils ne devaient, et c'est là en partie ce qui fait que le langage mythologique nous paraît si étrange. Il y a là un phénomène que nous ne pouvons comprendre qu'en suivant avec attention le développement naturel du langage. Nous parlons du soleil qui suit l'aurore, mais les anciens poètes ne pouvaient parler que du soleil aimant et embrassant l'aurore. Ce qui pour nous est un coucher de soleil était pour eux le soleil vieillissant, tombant ou mourant. Notre lever du soleil était pour eux la Nuit donnant naissance à un brillant enfant; dans le printemps ils voyaient réellement le soleil ou le ciel embrassant la terre dans une chaude étreinte, faisant pleuvoir et répandant des trésors dans le sein de la nature. „ Max Müller cita inoltre molti esempî tolti da Esiodo: Nyx, Moros, Kêr, Thanatos, Hypnos, Oneiroi, Mômos, Oizys, Hesperides, Okeanos, Nemesis, Apatê, Philotês, Gêras, Eris; infine il mito di Ouranos. Combatte lo scetticismo di Grote, il quale nega si possa dare della mitologia greca una spiegazione plausibile: dimostra il buono indirizzo di C. Ottofredo Müller, adducendo

con lui degli esempi a provare, come il primitivo parlare poetico o mitologico si conservasse nella Grecia fino ad epoca relativamente posteriore. C. Ottofredo Müller ha così dichiarato il mito di Cirene. Questa città della Libia fu fondata, dietro il responso dell'oracolo di Apollo Pitio, verso la 37.ª olimpiade, dai Minii, che regnavano principalmente a Jolkos nella Tessaglia meridionale. Anzichè dire come noi: " La città di Cirene, in Tessaglia, inviò una colonia in Libia, sotto gli auspicii di Apollo; „ gli antichi dissero: " Cirene, eroina che viveva in Tessaglia, è amata da Apollo e trasportata in Libia. „ (1)

Per tutti e tre i fenomeni psicologici e linguistici sopraccennati potè aver luogo la formazione dei miti. E per vero dire, il solo terzo di essi non costituirebbe di per sè un vero mito, sebbene dia luogo ad un parlare poetico e mitologico: tutt' al più, con esso solo possiamo

---

(1) La facoltà poetica degli uomini primitivi, per cui ai loro occhi la natura si popolò di esseri viventi, fu dapprima sommamente rilevata da Giambattista Vico, al quale ben poco mancò per arrivare alle teoriche modernamente accettate sulla formazione dei miti. Dalla *Scienza Nuova* possono raccogliersi con abbastanza chiarezza le idee del Vico intorno alla mitologia; e si può asserire che egli vedeva nella mitologia una funzione del pensiero primitivo. Ricordo l'assioma primo nel capitolo Degli Elementi (lib. I): « L'uomo per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, *egli fa sè regola dell' Universo.* » Quando poi dice (lib. III), che Omero è stato « un' *Idea,* ovvero un *Carattere Eroico di uomini greci, in quanto essi narravano cantando le loro storie;* » viene in sostanza a riconoscere in Omero un tipo mitico sostituito a un'idea, che oggi si presenterebbe in forma d'astrazione, cioè l'insieme di tutti i cantori della Grecia; la quale idea, priva di vita, avrebbe per i Greci assunto una personalità in un uomo chiamato Omero. — Un'analisi di questo importante fenomeno psichico, per cui si concepiscono come esseri animati gli oggetti inanimati, è stata fatta da Tito Vignoli nel suo libro *Mito e Scienza* (Milano, Dumolard, 1879) dove con un concetto darwiniano viene esteso questo sentimento di vivificazione a tutti gli esseri animati. — Cfr. Girard de Rialle, *La mythologie comparée,* p. 2; J. W. Powel, *Sketch of the mythology of the North American Indians,* 1881, p. 30. Di questo ultimo mi sia lecito riferire il seguente passo, citato dall'Adam in un articolo *De la catégorie du genre* (Internationale Zeitschrift für allgem. Sprachwissensch. I, 1, p. 219): « In the lowest and earliest stage everything has life; everything is endowed with personality, will and design; animals are endowed with all the wonderful attributes of mankind; all inanimate objects are believed to be animate; trees think and speak; stones have loves and hates; hills and mountains, springs and rivers, and all the bright stars have life . . . . In this stage of philosophy everything is a god. Let us call it *hecastotheism.* »

spiegare la poesia allegorica degli antichi. Finchè difatti si ha coscienza che la frase " Il sole innamorato abbraccia l'aurora „ sta a significare il fenomeno naturale del susseguirsi e riunirsi dell'aurora e del sole, possiamo dire di avere in quella frase della poesia o un parlare mitologico; ma non possiamo dire di avere in essa un vero e proprio mito. Il mito rappresenta uno stadio superiore al parlare mitologico od allegorico. Difatti, perchè la frase superiormente citata possa trasformarsi in vero e proprio mito, che cosa occorre? Non basta che in essa frase l'aurora e il sole sieno presi come esseri viventi e come grandi potenze, mentre è sempre viva la coscienza che tali esseri potenti corrispondono poi ad un fenomeno naturale; bisogna per di più che questa coscienza si perda, in modo che l'espressione " Il sole innamorato abbraccia l'aurora „ non abbia, per chi la pronuncia, altro significato o contenuto fuor che quello di " un eroe chiamato sole, che si innamora di una eroina chiamata aurora, e l'abbraccia. „ In una parola, occorre che si dimentichi la funzione precisa in che fu adoperata la prima volta una parola od una frase mitica. Ma allora può dimandarsi: Onde nacque che gli uomini primitivi si dimenticarono così facilmente della vera funzione di una grande quantità di parole, in modo da costituire una così grande quantità di miti? Ciò ebbe luogo per causa di due fatti sopra indicati e che sono stati detti *sinonimia* e *polionomia*. Ed invero, per la sinonimia un oggetto poteva avere un numero grandissimo di denominazioni, così svariate, come svariati erano gli attributi che la fantasia dell'uomo primitivo poteva scorgere in esso. In seguito, quando cioè il linguaggio andò mano a mano assumendo forme più determinate, una cosi grande quantità di nomi divenne inutile; la maggior parte a poco a poco si perderono d'uso, perchè uno di essi (quello che indicava l'attributo il più notevole, se non in sè stesso, almeno di faccia alla coscienza delle popolazioni contemporanee) andò fissandosi e stabilendosi, e di appellativo che era, come tanti altri, divenne il nome proprio della cosa. Suppongasi ora, che alcune denominazioni date ad un oggetto fossero partite da quella forza animatrice o poesia istintiva, di che era dotata la fantasia degli antichi; se di esse si dimenticava il proprio valore, potevano però restare come mito, e come mito appunto perchè se ne era dimenticata la vera funzione linguistica. Due denominazioni del

cielo sono in origine Zeus ed Ouranos; Zeus considerato il cielo come brillante *(div,* splendere, brillare), Ouranos (scr. *varuna)* come copritore, come oscuro, specialmente nella notte. Quando prevalse la denominazione di *ouranos* per significare indistintamente il cielo in ogni sua manifestazione, di necessità fu lasciato da banda *zeus,* di cui si dimenticò il vero valore. Ma poichè l'appellativo *zeus* era stato dato al cielo considerandolo come una potenza, com'un essere superiore e dotato di vita, quando se ne dimenticò la funzione linguistica, Zeus divenne una figura divina, che fu poi assunta a poco a poco al grado supremo di Re dell'Olimpo. Invece, sorse anche un mito di Ouranos, ma poichè esisteva contemporaneamente la parola *ouranos* a indicare il cielo, i Greci ebbero sempre coscienza del significato di quel mito; ossia la leggenda di Ouranos non fu pei Greci un vero e proprio mito, come quello di Apollon, di Hermes ec., ma fu per la maggior parte un parlare mitologico od allegorico. Per la sinonimia poi accadeva che due nomi designanti lo stesso oggetto, quando dallo stato di semplice appellativo salivano a quello di mito, per essersi dimenticata la loro vera e primitiva funzione, restavano anche nel mito stesso in qualche rapporto, di paternità, di fratellanza, di figliuolanza ec. Così troviamo Selene accanto a Mene, Helios accanto a Phoebus, e via dicendo. — Anche la polionomia forzava alla dimenticanza del contenuto primo di una parola o di una frase, e perciò a delle confusioni. " Il arrivait encore plus fréquemment (scrive Max Müller) que des adjectifs liés à un mot, parce qu'il s'appliquait à un certain objet, étaient employés avec le même mot quoique appliqué à un objet différent. Ce que l'on disait de la mer se disait aussi du ciel, et si l'on appelait une fois le soleil un lion ou un loup, il était bientôt doué de griffes et de crinière, même après que la métaphore animale était oubliée. Ainsi le soleil avec ses rayons dorés pouvait être appelé " à la main dorée „, *main* étant exprimé par le même mot que *rayon.* Mais quand la même épithète s'appliquait à Apollon ou à Indre, un mythe se formait; c'est ainsi que, dans la mythologie sanscrite, nous lisons qu'Indra perdit sa main, et que cette main fut remplacée par une main d'or. „ — Con altre parole possiamo riassumere la sovraesposta teorica in questa guisa: Ogni qualvolta una frase mitologica o poetica è accettata in un contenuto diverso da quello che ebbe nella

sua primitiva funzione, si forma un mito. Dal momento poi che la parola o la frase ha perduto il suo primitivo significato, viene assunta in un contenuto diverso secondo i tempi ed i popoli; quindi hanno luogo le più strane confusioni ed interpretazioni. In quest' ultimo stadio è di grande importanza la così detta *falsa etimologia popolare:* Apollon diviene figlio della Licia, perchè è *lykêgenês,* figlio della luce, e nasce a Delo, perchè è *dêlios,* che è quanto dire *brillante.*

Alla teorica Mülleriania, che sono andato fin qui esponendo nel modo più conciso che mi è stato possibile, mi sia permesso aggiungere alcune mie poche considerazioni, per ciò che riguarda i fenomeni successivi a quello della primitiva formazione mitica.

È evidente che la teoria di Max Müller tende a spiegare, non già il modo di formazione degli speciali sistemi mitologici, ma piutttosto il modo, con cui si produsse quell' abbondante numero di miti, che, formatosi nel periodo ario, servì poi come di materia greggia, onde ciascuna popolazione aria foggiò una propria e speciale mitologia. Ora il processo mitico non si arresta alla formazione di quella materia greggia, ma si estende anche a quel periodo susseguente, nel quale tal materia greggia viene elaborata da ciascun popolo per produrre sistemi ed aggruppamenti mitici speciali. Io mi partirò da un paragone per meglio dichiarare il mio pensiero, e questo paragone lo tolgo dal processo di formazione delle lingue flessive. Che cosa osserviamo in tal processo? Abbiamo dapprima un periodo che è stato detto radicale, nel quale una serie di suoni, nati per un' intima corrispondenza di moti psichici e fisiologici con moti fisici del mondo esterno, stanno a rappresentare una buona parte delle modificazioni od impressioni alle quali va soggetta la coscienza dell' uomo primitivo. Tali elementi fluttuano, potremmo dir senza legge, nella lingua parlata, e si trovano *allo stato libero,* per usare un termine tolto alle scienze del mondo esterno. A poco a poco, a questo primo periodo radicale un altro ne sussegue, durante il quale essi elementi, anzichè vagare in uno stato pienamente libero, tendono a raggrupparsi, ad agglutinarsi, determinati a tale vicendevole attrazione da caratteri loro insiti, per cui all' uno si associa volentieri l' altro. Un terzo periodo è necessaria conseguenza di questo secondo. Una volta che tali elementi si sono accostati tra loro, e l' uno sente, per dir così, la forza dell' altro, si stabilisce tra

loro una lotta per venire ad un' accordo; in questa lotta uno di essi elementi prevale, gli altri si subordinano a lui, mentre tutti subiscono, per il contatto vicendevole, delle notevoli modificazioni. E così si perviene ad avere la parola formata, quale può riscontrarsi nelle nostre lingue indoeuropee. — Oso affermare che un processo analogo ha luogo nel campo della mitologia. Il processo di formazione mitica comincia infatti (secondo che abbiamo visto esponendo la teoria di Max Müller) dalla produzione di un grande materiale, che potremmo dir greggio, perchè, nato di recente, non è ancora andato soggetto alle leggi, che poi vi imporrà sopra la coscienza umana in un periodo più avanzato del suo sviluppo. Si crea una grande quantità di formule mitiche, e ciascuna ha il suo corrispondente esatto nel modo dei fenomeni, sieno questi esterni o materiali, oppure interni o psicologici. Tali formule mitiche possono, sotto un certo rispetto, compararsi alle primitive produzioni del linguaggio, che vanno sotto il nome di radici, e possono denominarsi *proti* od *elementi mitici,* perchè oltre essi non può andare l' analisi del mitologo, ove egli voglia restare nel campo storico dei fatti e non entrare in quello delle astrazioni e delle divisioni sistematiche. Alla formazione degli elementi mitici succede un secondo periodo, equivalente al periodo agglutinativo nella formazione delle lingue flessive. Quelli elementi mitici erano naturalmente dotati di alcuni caratteri, pei quali più o meno facilmente potevano raggrupparsi. Nella fantasia di ciascun uomo o di ciascuna tribù prevalevano certi elementi mitici sopra certi altri: i loro aggruppamenti tendevano a farsi in un modo straordinariamente svariato; e così si coacervavano di preferenza certe serie mitiche piuttosto che certe altre in individue fantasie. Naturalmente, in tale coacervarsi di alcune serie mitiche, doveva già stabilirsi il fatto, per cui alcuni elementi tendevano a dominare ed altri a soggiacere; ma siffatta tendenza non poteva spingersi a un grado tanto avanzato, da impegnare tutti gli elementi raccolti in una vivissima lotta: tale raggruppmento dunque era un' agglutinazione, e ciascun elemento mitico conservava in genere i suoi caratteri senza perderli nel contrasto con altri elementi. Occorre per altro dichiarare, di che natura sia questa forza agglutinativa, che spingeva preferibilmente certi elementi piuttosto che certi altri a raggrupparsi nella fantasia di un individuo. Essa si fonda sul carattere

essenziale di ciascuna formula od elemento mitico. Poichè tali elementi mitici nascevano da una traduzione del fenomeno (obietto) esterno od interno nelle immagini già possedute dalla fantasia individuale, ossia, con altre parole, dall' applicazione del materiale già posseduto dalla coscienza ai fenomeni che via via comparivano; essi elementi dovevano formarsi assumendo un carattere fondamentale diverso, a seconda della diversità delle immagini di cui si faceva l' applicazione, o in cui si traduceva la visione del fenomeno esterno. Le immagini della fantasia umana (come le idee nel campo del pensiero) si riducono a serie; e poichè le immagini mitiche (elementi mitici) non escono dal campo dei puri fantasmi, anche essi saranno stati riducibili a serie. Cosicchè le stesse leggi che governano l' associazione dei fantasmi nella fantasia, avranno governato l' associazione degli elementi mitici primitivi. Cioè: come certe serie di fantasmi, piuttosto che certe altre, sono preferite da un individuo, così, nella memoria o nella fantasia di un individuo, certe serie piuttosto che certe altre, tra gli elementi mitici a lui trasmessi dalla generazione precedente, erano accolte e fissate; come delle immagini già possedute dalla fantasia, alcune si raggruppano più facilmente che non certe altre, così, nella fantasia, certi elementi mitici, già accolti potevano più facilmente associarsi, aggregarsi, agglutinarsi che non certi altri. — Ma a questo secondo periodo mitologico ne susseguе un terzo ben più importante, e che sta al precedente nella stessa relazione che il periodo linguistico flessivo sta al periodo agglutinativo. Finchè il materiale mitologico sta coacervato nella fantasia di una persona, senza però che la sua coscienza vi eserciti sopra la propria forza critica e ne comprenda in uno sguardo comparatore tutti gli elementi, non potremo avere che un informe ammasso di formule mitiche, non già un mito, tanto meno poi un sistema mitico tutto compiuto in sè stesso. In tal condizione potranno certi elementi aggrupparsi in serie, potrà uno di essi dominare alquanto sopra gli altri, ma ciascuno ben poco risentirà della forza degli altri, e rimarrà costituito dei suoi caratteri essenziali. Pongasi ora invece, che, progredita la funzione del pensiero, per un subitaneo risvegliarsi della coscienza, l' individuo nella cui memoria è coacervato un ammasso di elementi mitici, si accorga del patrimonio da lui posseduto, e guardandolo oggettivamente lo abbracci in un unico sguardo

sintetico e comparativo; qual fenomeno di necessità dovrà prodursi? Siccome gli elementi mitici raccolti nella sua fantasia non si erano formati apposta per convivere l'uno accanto all'altro, ma, prodottisi l'uno indipendentemente dall'altro, avevano poi preso posto successivamente nella coscienza, essi dovranno generalmente esser di tal natura da non potersi compatire l'un l'altro, e potranno anche avere dei caratteri così repugnanti da non potersi assolutamente tollerare assieme. Finchè la mente dell'individuo non abbraccia quel materiale nella sua totalità, ciascun elemento può viver quasi separatamente e rimanere integro e non impegnato in una lotta; ma una volta successo il fenomeno della comparazione, tali elementi discordanti tra loro non possono più tollerarsi; uno sente l'efficacia, l'affinità, la forza dell'altro; ed essendo d'indole disparata e non potendo tutti convivere, ne nasce una lotta, nella quale alcuni periscono totalmente, altri si modificano, altri infine, si fanno, come a dire, i vincitori, e si impongono per tal modo sugli altri da divenire essi soli il perno intorno a cui tutto il resto si aggira. Considerato ciò oggettivamente e da un punto di vista naturalistico, abbiamo una lotta per l'esistenza: considerato il fenomeno come una funzione della coscienza individuale, abbiamo una scelta: considerato da un punto di vista meccanico, non abbiamo altro che un passaggio dall'equilibrio instabile all'equilibrio stabile per via di disequilibrio. Se dovessi illustrare tutto ciò con una comparazione, la toglierei volentieri dalla chimica. È noto, come due corpi in potenza reagenti non possano giungere ad effettiva reazione, se non si pongano in condizione tale, che le molecole dell'uno sentano la forza o l'affinità delle molecole dell'altro: lo stato solido è talvolta un impaccio a che tal forza sia sentita, e due reagenti posti allo stato solido in contatto tra loro, spesso non danno luogo a nessuna reazione. Questo stato sarebbe paragonabile a quello mitologico, nel quale elementi mitici, che son tali in potenza da doversi modificare ove uno sentisse l'altro, non si modificano effettivamente, perchè, sebbene coesistano in una stessa coscienza, non è però data loro quella condizione per cui possono venire alla lotta, cioè che sieno abbracciati e comparati in uno stesso sguardo mentale: siamo in sostanza ad uno stato di equilibrio instabile. — Ma pongasi, che quei due corpi sieno ridotti allo stato liquido, per modo che l'attrazione

tra le molecole dell'uno e dell'altro possa aver luogo; allora non tarda a nascere un disequilibio (reazione chimica), che porta di necessità ad un equilibrio stabile, quando la reazione è completamente avvenuta. Così, abbracciati più elementi mitici in un'unica visione mentale, per modo che uno senta le forze dell'altro, nasce il disequilibrio, ossia una lotta vivacissima, la quale non cessa, se prima non sia avvenuto tra gli elementi un accordo pieno e direi quasi consentito, cioè, fino a che non si sia venuti ad un equilibrio stabile. Il prodotto di tal contrasto, ognuno capisce come debba essere qualche cosa di organico, di intessuto per tal maniera, che difficilmente possa togliersi un elemento senza che di nuovo non si venga a un disequilibrio e perciò a nuova lotta: sotto altre parole, il prodotto di tale contrasto non è già un'aggregazione materiale, ma un composto organico; come il resultato di una reazione non è, in chimica, se non un composto chimico, e non già una mescolanza. Ora questa forma novella, in cui si sono *orientati* tutti gli elementi mitici che hanno preso parte alla lotta, forma organica, compatta, che potrebbe paragonarsi ad una parola flessiva, ad un composto chimico, ad un organismo vegetale od animale, io chiamo con denominazione propria *organismo mitico*, o meglio *specie mitica*. Quale differenza corra tra questa che io ho chiamata *specie mitica* e quelli *elementi mitici* dei quali il Max Müller ha dato la più soddisfacente spiegazione, ognuno può facilmente vederlo dopo ciò che abbiamo detto dell'una e degli altri. Gli elementi mitici di Max Müller sono un qualche cosa oltre il quale l'analisi del mitologo non può andare: essi corrispondono esattamente a un determinato fenomeno naturale esterno od interno. Per contrario, della specie mitica non possiamo dire, a rigore, che corrisponda a un dato fenomeno naturale; ma una specie mitica è suscettibile di divisione e di analisi, anzi per ispiegarla 1) va risoluta nei suoi proti mitici, 2) di essi proti mitici bisogna determinare il primitivo contenuto, ossia il fatto onde primamente sgorgarono, 3) bisogna determinare la funzione speciale che ebbero quei proti mitici nell'aggrupparsi a formare un organismo. La specie mitica non va nemmeno confusa con quello che io direi *tipo mitico*. Tipo mitico è una qualunque formula mitica, che ricorre spesso presso certe popolazioni o in certi determinati tempi (per es. un tipo mitico è il cacciatore selvaggio, l'orco nelle novelline

popolari, e via dicendo), e può esser costituito così di un sol proto mitico, come di una specie mitica. [1] Considerata la specie mitica nel suo più ampio significato, cioè come un tutto organico, il quale per iscelta istintiva si è andato formando da elementi per lo innanzi soltanto accozzati od aggregati senza legge di dipendenza tra loro, possiamo dire che una specie mitica è anche tutto un sistema di mitologia (per es. quello greco ed italico) perchè esso si è andato formando posteriormente per un successivo scegliere e disporre ordinatamente dei materiali mitici, di cui fin da antico tempo disponeva una popolazione. Naturalmente questo scegliere, collegare e disporre è opera di più generazioni, che tutte hanno lavorato nello stesso senso senz' accorgersene, perchè l' oggetto stesso del lavoro aveva di per sè un centro di attrazione, verso cui tutto il materiale si andava aggirando. Il prodursi delle epopee nazionali ha, com' è ormai noto, un analogo processo di formazione.

Naturalmente colla formazione della specie mitica può dirsi, che il processo di formazione mitica sia essenzialmente compiuto: l' organismo è il più alto prodotto del divenire così nei fenomeni materiali, come nei fenomeni psicologici. Ma non per questo ci è impedito di seguire coll' analisi, quali siano le vicende alle quali va soggetto un organismo dopo che si è compiutamente stabilito: anzi il seguire la storia di questo nuovo prodotto, di questo nuovo essere che vive da sè e tutto compiuto in sè stesso, se non è opera che interessi la *morfologia mitologica,* è però cosa utile e feconda di ammaestramento. In linguistica una volta che una parola è giunta allo stato flessivo e si è costituita come organismo, va soggetta ad una serie di mutazioni fonetiche a seconda delle tendenze fisiologiche ed anche psicologiche dei popoli che l' adoprano: in natura gli organismi più com-

---

[1] Il comparire più o meno frequente del tipo mitico nella mitologia, o, sotto altre parole, la potenza di dominio che la persona mitica possiede, dipende dal suo *contenuto*. Ha contenuto puramente naturalistico? Essa si riprodurrà tanto più spesso, quanto più frequente è il fenomeno naturale che le è servito di base. Si è sollevata ad un contenuto storico, nazionale, etico, ideale? Il suo ritornare, la sua epifania, dipende dal valore che in una data società ha il concetto storico, nazionale, etico, ideale, che quella figura mitica, spiccatasi già dal seno della natura, omai simboleggia.

piuti vanno leggermente modificandosi sia per l'ambiente in cui vivono, sia per l'educazione, o per altre cause siffatte: ugualmente in mitologia, una volta formatasi la specie mitica, questa va soggetta a delle modificazioni svariate a seconda delle fantasie nelle quali le tocca di trovar posto. Una stessa specie mitica, per esempio, può penetrare dall'antico patrimonio ario così nella mitologia indiana, come nella mitologia greca; ma quanto diverse non saranno le successive modificazioni, che tale organismo riceverà in India ed in Grecia, se si tien conto delle tanto diverse tendenze dei Greci e degli Indiani? Rimando il lettore, che se ne voglia persuadere, ai lavori dei mitologi comparatori. Un nome poi può darsi anche a questo fenomeno, che si osserva nell'ultimo periodo della vita del mito. Sia che migliori, sia che peggiori quelle serie di immagini che costituisce un organismo mitico, certo è però che qualunque modificazione vi si introduca, questa è sempre un deterioramento nel senso che tende ad oscurare il valore del primitivo stato organico; onde, come in linguistica si è chiamato *scadimento fonetico* il successivo trasformarsi della parola ormai flessiva, così si potrebbe chiamare *scadimento mitico* il successivo modificarsi (sia in meglio che in peggio) di un organismo mitico qualunque. Un altro fatto mitologico, che trova il suo riscontro nel campo della linguistica, è quello che potrebbe dirsi *differenziamento mitico*. La parola già formata, in forza del suo scadimento fonetico, si differenzia presso i diversi popoli o schiatte o famiglie, da cui è parlata: la specie mitica, scadendo per ragioni inerenti alle fantasie e alle attitudini mentali dei popoli presso cui si fissò, si differenzia in modo da assumere un aspetto o un colorito diverso presso popoli diversi. Da ciò può comprendersi quanta differenza corra tra *morfologia mitica* e *mitologia comparata*. La *mitologia comparata* si occupa di ravvicinare due o più miti provenienti da un'unica specie mitica differenziata, e di determinare le leggi o le ragioni degli scadimenti speciali ossia del differenziamento. La *morfologia mitica* ha ben altro ufficio. Una volta ricostituita una specie mitica nella sua forma più sincera, tolte tutte le modificazioni avvenute per scadimento, la morfologia mitica cerca di determinare il processo di formazione di questa specie, scindendola nei suoi elementi costitutivi, e di ciascuno di questi dichiarando esattamente la funzione.

Riassumendo, possiamo dire, che nel processo di formazione mitica è da tener conto di questi successivi stadî, che il mito può percorrere:

1) La formazione degli elementi mitici.

2) Lo stato agglutinativo od aggregativo.

3) La formazione della specie mitica.

4) Lo scadimento mitico.

Il rispecchiarsi del mondo esterno nel mondo interno va arricchendo in diversi periodi il patrimonio psicologico della coscienza umana; questa progredendo afferra in un unico sguardo comprensivo gli elementi che, per la maggior parte incosciamente, sono penetrati in lei; gli esamina, gli apprezza, gli vaglia: gli elementi rimasti superstiti compongono tutti insieme un' unità armonica, che può meritamente chiamarsi un vero organismo. In una parola, le leggi di formazione mitica sono nè più nè meno quelle stesse leggi, che governano lo sviluppo di qualunque altro fenomeno, sia psicologico sia fisico: il formarsi misterioso di alcuni proti, il loro comporsi, e il loro lottare, vincendo o soccombendo, per dar vita a un nuovo organismo destinato ugualmente a vincere od a soccombere.

Dopo questa esposizione sommaria del processo di formazione mitica, sono ora in grado di far capire, quale sia lo scopo e il limite che mi propongo colle presenti ricerche. Il mio scopo è dunque:

1°, di offrire un esempio di specie mitica, cioè di un organismo mitico risultante di più elementi;

2,° di distinguere per analisi ciascuno degli elementi mitici, onde tale organismo si compone;

3°, di rintracciare il significato (naturalistico o no) di ciascuno di essi, determinandone, quanto meglio sarà possibile, la funzione nel suo comporsi con altri elementi.

Il limite poi è determinato dallo scopo. Il mio scopo precipuo è, come ho detto, l'analisi di una specie mitica: poco o nulla dunque mi occuperò del suo *scadimento,* salvo se ciò non conferisca a meglio chiarire la forma primitiva e genuina, sotto la quale tale specie mitica si produsse.

Il mito sul quale mi propongo di esercitare la mia analisi, è quello di Ippolito e Fedra; mito, del quale si sono già occupati, per ciò che riguarda la sua origine, specialmente lo Scheibel e il Most in due

dissertazioni inaugurali (1). Dalle vedute di ambedue allontanandomi alquanto, non solo pei particolari, ma anche in genere pel sistema di interpetrazione, noterò accuratamente nel corso del lavoro le differenze che intercedono tra la loro opinione e la mia.

Non so, se con questa analisi del mito di Ippolito riuscirò allo scopo che mi sono proposto, nè citerò la difficoltà del soggetto come scusa nel caso che non riuscissi; avendo dovuto piuttosto riconoscerla e non avventurarmi ad un lavoro difficile e pericoloso. Mi sia lecito invece di osservare qualche cosa intorno agli argomenti ipotetici, che talvolta sono costretto a porre in campo nel corso delle mie ricerche. Accade spesse volte, che una spiegazione ipotetica, fondata sulla esperienza di fatti analoghi a quello che vien presentemente esaminato, generi un senso di sfiducia e di scetticismo in colui, che del solo fatto in questione ha notizia, mentre è pienamente plausibile allo specialista, che conosce ed apprezza il modo *sui generis* di argomentare in quel determinato campo scientifico. Se ad uno punto conoscitore di fatti linguistici anderete a dire che *hippos* ed *açvas* sono la stessa parola, egli vi sorriderà in faccia e non vi crederà, se prima non gli abbiate mostrato altri casi dello stesso scambio fonetico tra greco ed indiano; ma parlando al linguista, che già conosce tali casi, voi siete dispensato dal farne l'enumerazione. Ond'è che gli argomenti ipotetici ed induttivi non hanno valore se non per chi già è persuaso della possibilità della cosa, in forza della esperienza acquistata di fatti analoghi precedenti. In mitologia avviene spessissimo che gli argomenti abbiano solo un valore ipotetico, fondato tutto sull'osservazione che in altri casi si è verificato lo stesso fatto. Questo porterebbe di conseguenza, che, a voler persuadere uno scettico, occorrebbe talvolta citare tutti i fatti paralleli a quello, la cui possibilità vogliamo affermare. Ma evidentemente ciò non può farsi in una dissertazione speciale come questa; nè, ad esempio, per giustificare la natura solare del mito di Ippolito, posso mettere a sovvallo tutta quanta la mitologia aria, per convincere chi non ci crede, che vi possono essere dei miti solari. Una delle grandi prove della veridicità di una dottrina è in

---

(1) Ed. Most, *De Hippolyto Thesei filio*, dissert. mythologica, Marburgi, MDCCCXL. — Ev. Scheibel, *De Euripidis Hippolyto*, dissert. inaug. philol., Berolini, MDCCCXLI.

mitologia, come in tutte le scienze consimili, l'accordo di una serie di argomenti: se ciascuno di essi preso separatamente ha un valore minimo, poco monta, quando il loro insieme dà un'ipotesi che spiega il fatto ed appare pienamente plausibile. “ C'est ici „ scrive M. Müller “ comme dans la voûte, dont chaque pierre tend a tomber, tandis que l'ensemble résisterait à la plus forte pression. „

Un' ultima osservazione, e procederò quindi allo studio dell' organismo mitico, che mi sono proposto di esaminare. Nell'analisi che ho fatta del mito d'Ippolito, mi son trovato dinanzi ad un elemento importante, del quale non ho potuto vedere l'origine nella Grecia, ma che, ritracciato nella via da lui percorsa, mi ha introdotto in una sfera di idee mitologiche e religiose tutt' affatto orientali e in particolar modo semitiche. Altri elementi, sebbene greci e nati su suolo greco, richiamavano naturalmente al concepire mitologico degli arii primitivi. Se, com' è stato osservato in quest' ultimi tempi, non poco valore ha il mettere in rilievo le attinenze grandissime, che la civiltà greca ha avuto con quella orientale, specialmente semitica (e cito i nomi di Curtius e di Schliemann), son lieto di poter dimostrare col mito di Ippolito e Fedra, di che potenza fu questa corrente di idee orientali che pervase il suolo della Grecia, in quanto, non dico le parti più salienti della mitologia ellenica, ma piccoli miti, che hanno tutta l'apparenza di miti locali, ne subirono l'influsso. Con ciò potranno maggiormente persuadersi i filologi, che uno studio sistematico e scientifico della mitologia greca non è oggimai più possibile, se non nelle mani di chi, oltre a possedere bene il materiale mitologico della Grecia stessa e a conoscere i resultati della mitologia comparata, non rivolga attentamente lo sguardo alle mitologie e religioni dei popoli semitici. E Francesco Lenormant, l' accurato indagatore del mito di Adone-Tammuz spingerebbe anche più oltre le sue vedute; poichè l'analisi, secondo lui, non cessa col ricondurre certi miti nel campo del semitismo propriamente detto, dovendosi talora percorrere insieme con essi un cammino ben più lungo, e pervenire in più remota regione. Egli ha osato dire nel IV congresso degli orientalisti tenuto in Firenze (1878): “ Dalle scritture sacre della Caldea e della Babilonia non si possedono finora, per disgrazia, che pochi e inutili frammenti. Ma già possiamo esser certi che questo sarà il vero fonte, da cui si dovrà cercare la

soluzione degli oscuri problemi della Mitologia semitica. Da questa parte un campo nuovo e di maravigliosa fecondità s' apre alle ricerche degli orientalisti; e quel campo andrà sempre allargandosi col progresso degli scavi e collo sviluppo degli studi assiriologici. „ (1)

# CAPITOLO SECONDO

## *Il mito di Ippolito secondo le testimonianze degli antichi scrittori.*

Procedendo alle ricerche mitologiche indicate nel precedente capitolo, comincio dal mettere sotto gli occhi del lettore l' organismo mitico, che mi propongo di analizzare; mi parto, cioè, da una completa esposizione del mito di Ippolito, prendendo a base della mia narrazione le testimonianze stesse degli scrittori greci e latini. (2) La leggenda di Ippolito e Fedra, come è stata tramandata da questi antichi, suona dunque così:

Ippolito era figlio di Teseo (3) e di un' Amazone (4), secondo alcuni (5) chiamata Ippolita, secondo altri (6) chiamata Antiopa. Giovinetto, fu dal padre suo mandato a Trezene, o perchè fosse quivi educato da Pitteo suo avo (7), o perchè Teseo prevedesse i cattivi

---

(1) *Atti del IV congresso internaz. degli Orientalisti tenuto in Firenze nel settembre 1878.* Vol I. p. 173

(2) Un elenco delle fonti letteriarie del mito ho già compilato nel mio lavoro *Le Rappresentanze figurate del mito di Ippolito, Pisa Nistri 1882,* p 1-2.

(3) Eurip. Hippol. 10. 51. Cfr. la hypothesis; Plut. Parall. 34, Compar. Thesei cum Romulo p. 14; Paus I 22. 1-2, II 27. 4, II 32. 1; Diod. Sicul. IV 28. 3, IV 62; Boeckh. CIG III p. 810; Ovid. Fast. VI 733, Heroid. IV *pass.;* Cic. De Off. I 10. De N deor. III 31 ; Serv. ad Aen. VI 445 sqq., VII 767; Schol in Odyss. XI 321; Schol. in Oppian. De Venat. II 25; Hygin. 47. 251; Eratost. Catast. 6; Schol. in Lycophr. Alex. 449, 1329; Dio Chrysost. Or. 74 p. 639 in f. (Venet. 1604); Malala Cron. p. 88.

(4) Eurip. Hippol. 10. 307; Diod. Sicul. IV 62; Paus. II 31. 4; Ovid. Heroid. IV 2. Quanto alla guerra di Teseo colle Amazzoni cfr Diod. IV 28. 3.

(5) CIG III p 810; Clidem. ap. Plut. Thes. 26 ; Ister ap. Stob. flor. LXIV 38 ; Hypothesis; Plut. Parall. 34; Schol. Aristoph. Ran. 849; Serv. in Aen. VII 761; Pompon. Sab. ibid.; Schol. in Lycophr. Alex. 1329.

(6) Diod. Sicul. IV 28. 3; Plut. Thes. 29; Schol. in Odyss. XI 321; Schol. in Eurip. Hippol. 579; Schol. in Lycophr. Alex. 1327; Senec. Hippol. 226; Hygin. 250.

(7) Euripid. Hippol. 11, cfr. Hypothesis.

divisamenti di Fedra, altra sua moglie (1) e matrigna di Ippolito (2), o infine perchè non voleva, se da Fedra gli nascessero figliuoli, nè che Ippolito fosse da questi soverchiato, nè che egli regnasse in loro vece (3). Di Ippolito, a tempo di Pausania (4), si indicava ancora la casa in Trezene: Euripide (v. 12) lo qualifica come cittadino della terra Trezenia. Doti fisiche di Ippolito, poichè fu giunto a completa educazione, furono: una straordinaria bellezza (5), che divenne poi proverbiale (6); e le abitudini, così all' esercizio della caccia (7) onde fu detto poi inventore di molti strumenti ad essa relativi (8), come a quello del cocchio e dell' equitazione (9) onde fino al tempo di Pausania si mostrava in Trezene lo stadio, nel quale l' eroe era solito praticare siffatti esercizi (10). Ovidio (in Heroid IV) fa così riassumere da Fedra stessa le doti fisiche di Ippolito:

> Quemque vocant aliae vultum rigidumque trucemque,
> Pro rigido, Phaedra judice, fortis erat.
> Sint procul a nobis juvenes, ut femina, comti:
> Fine coli modico forma virilis amat.
> Te tuus iste rigor, positique sine arte capilli,
> Et levis egregio pulvis in ore decet.
> Sive ferocis equi luctantia colla recurvas;
> Exiguo flexos miror in orbe pedes:
> Seu lentum valido torques hastile lacerto;
> Ora ferox in se versa lacertus habet:
> Sive tenes lato venabula cornea ferro;
> Denique, nostra juvat lumina quidquid agas.

Non meno si distingueva Ippolito pel suo carattere morale. Ogni virtù

---

(1) Diod. Sicul. IV 62; Zenis ap. Athen. XIII p. 661 F. Cfr Apollod. Bibl. III 1. 2. 6; Pseudoeud. Violar., De Phaedra.

(2) Schol. in Odyss. XI 321.

(3) Paus. I 22. 2.

(4) Paus. II 32. 4.

(5) Hypothesis; Diod. Sicul. IV 62.

(6) Charit. Aphrod. De Chaerea et Callirrhoe I 1.

(7) Eurip. Hippol. *passim;* Paus. II 31. 4; Cephal. fragm. 7; Plut. Parall. 34; Aelian. Hist. anim. Epil. p. 291, 1 (Didot); Dio Chrysost. XXIX p. 297.

(8) Oppian. De Venat. II 24-25.

(9) Eurip. Hippol. 110-2; Schol. Odyss. XI 321; Diod. IV 62. Cephal. fragm. 7.

(10) Paus. II 32. 3.

era in lui racchiusa (1), ma emergevano su tutte la *sôphrosynê* (2) e la *hosiotês* (3): la sua castità e temperanza erano divenute proverbiali (4), come la sua rustichezza (5). Fu persino iniziato ai misteri orfici (6). Per tali sue qualità era in onore presso Artemide, e con essa poteva parlare, non vedendola (7): ad essa sotto il titolo di *Lykia* inalzò un tempio a Trezene, che si vedeva in questa città fino al tempo di Pausania (8). Come contrapposto all'amore verso Artemide e alla castità dei costumi, nutriva un grande disprezzo per Aphrodite e per gli amori sensuali (9). Ma questo amore ad Artemide e disprezzo ad Aphrodite furono causa della sua rovina; come si rileva dalla leggenda di Ippolito e Fedra, della quale, per esserci narrata dagli antichi con particolari diversi, sono da distinguere tre forme.

1. La narrazione più estesa della leggenda in una di queste forme ci è data dalla tragedia euripidea l'*Hippolytos stephanêphoros.* — Aphrodite, divinità possente sulla terra e nel cielo, non potendo tollerare che Ippolito solo di tutti i Trezenii la tenga in dispregio, pensa di vendicarsi di lui col farne innamorare Fedra sua matrigna, e moglie di Teseo. Essa vide per la prima volta il giovinetto Ippolito, allorquando questi partitosi di Trezene, dove trovavasi in educazione presso Pitteo, venne in Atene per assistere alla celebrazione dei grandi misteri: lo vide, e se ne accese talmente, che non ebbe più pace. Inalzò sul declivio dell'Acropoli, e in luogo donde lo sguardo potesse giungere fino a Trezene, un tempio ad Aphrodite, che fu detta perciò ἐφ' Ἱππολύτῳ, struggendosi di un amore occulto, che ella per vergogna non osava manifestare a nessuno. Frattanto, dovendo Teseo a causa della uccisione dei Pallantidi (10) allontanarsi da Atene per

(1) Athen. Deipn. XIII, 600 B.

(2) Xenoph. Cyneg. I 11; Diod. Sicul IV 62; Schol. in Odyss. XI 321; Hypothesis; Schol. in Aristoph. Ran. 849; Dio Chryrost. XXIX p. 297.

(3) Xenoph. Cyneg. I 11.

(4) Suida *Hippolyton mimêsomai;* Diog. Cent. V 32: Gr. Cipr. II 73; Apostol. IX 9.

(5) Lucian. Am. 2; Aelian. Epist. 12; Etym. M. p. 438, 17

(6) Eurip. Hippol. 24 sqq.; Ovid. Heroid. IV; Diod. Sicul. IV 62.

(7) Eurip. Hippol. 15-19, 58-87, 1283-1439, Xenoph. Cyneg. I 11.

(8) Paus. II 31. 4.

(9) Eurip. Hippol. 10-14, 88-120 etc.

(10) Cfr. Philochor. fragm. 36 (Müller I p. 360) negli schol. ad Eurip. Hippol. 35.

un anno, recossi a Trezene, menando seco la moglie, che, per trovarsi più vicina ad Ippolito, sentì pure raddoppiare in sè l'incestuosa passione. L'amore violento e represso le desta un fiero malore; indi un abbattimento, e il desiderio di morire. La nutrice e le ancelle cercano di strapparle dalla bocca il segreto della passione che la tormenta, ma invano: finalmente, per le ripetute istanze della nutrice, Fedra svela a questa in segreto la causa di tutti i suoi mali. La nutrice a prima giunta inorridisce, pensando alle tristi conseguenze che ne potrebbero derivare; ma poscia, fattasi animo, eccita Fedra a voler cercare un sollievo nella soddisfazione del proprio amore, mostrandole come questo non sia nulla di strano, dappoichè talvolta invase persino gli animi degli Dei. Fedra fortemente resiste alle lusinghiere proposte: solo concede alla nutrice, che questa possa per mezzo di magici incantamenti calmarle il furibondo malore; pregandola allo stesso tempo di non rivelare la sua passione al figliastro. Ma la vecchia la tradisce: veduto Ippolito, fa in nome di Fedra la turpe dichiarazione, che il giovinetto con un cumulo di improperi contro le donne furiosamente respinge. Fedra tradita rimprovera in modo acerbo la nutrice: si smarrisce all'idea che Ippolito possa, adirato, manifestare a Teseo il fatto, e così resti macchiato l'onore della casa cretese; d'altra parte sente bollire nel seno l'ira e il furore contro la causa del suo male, lo sdegnoso figliastro. Fa giurare le ancelle, che non manifesteranno nulla a nessuno: poi si decide di morire. " D'acerbo amor vinta morrò; ma infesta Pur farò la mia morte anche ad un altro, Sì che male esser vegga di mie pene Altero andar. Sua parte anch' ei provando Di questi guai, fia che umiltade impari. „ (Bellotti) Rimasta sola, scrive note calunniose contro il figliastro, — che la morte era unico rimedio al disonore da questo recatole; — suggella lo scritto, lo chiude in seno, e si appicca ad un laccio. Nel tempo che, accortesi la nutrice e le ancelle della catastrofe, tutta la reggia è nella più grande confusione, sopraggiunge Teseo da una *theôria,* e riceve improvvisamente la triste notizia della morte violenta di Fedra. Ne vede il cadavere; struggesi in lamento: ma poscia, scoperto, disigillato e letto lo scritto calunnioso, rimane colpito delle orrende cose che quello scritto gridava. L'ira e lo sdegno contro il figliastro gli traboccano dal labbro; ed impreca contro di lui. Tre *araì* aveva con-

cesse Poseidone a Teseo: di queste una sola chiede al possente dio; che gli spenga nel giorno stesso lo spudorato figliuolo. Interviene frattanto Ippolito, che resta maravigliato della improvvisa morte della matrigna, ma più delle invettive che il padre adirato gli scaglia contro. Egli tenta di mostrare la sua innocenza; ma non può rivelare la cosa nella sua pienezza e verità, perchè nel precedente diverbio colla nutrice, questa gli aveva strappato il giuramento di tener tutto nascosto. Vistosi perduto, e cacciato in esilio dal padre, si apparecchia a partire di Trezene. Ma l'imprecazione paterna lo sopraggiunge. Appena uscito fuori della terra Trezenia coi suoi compagni, per la via che lungo il golfo Saronico mena ad Epidauro e ad Argo, " un fragore, Come di Giove un sotterraneo tuono, Rumoreggiò con fremito profondo, Spaventoso ad udirsi. „ I cavalli rizzano la testa ed aguzzano gli orecchi: un terrore invade gli animi di tutti. Volgono il guardo alla marina; ed ecco vedono " un fiotto immane, Che tanto al ciel s'alzava che la vista Pur ne togliea delle Scironie balze, E ascondea l'Istmo e d'Esculapio il sasso. Poi più e più gonfiandosi e sbuffando Molta spuma d'intorno, al lido, al cocchio Dritto incontro s'avanza, e tempestosa-mente scoppiando, in su la spiaggia erutta Portentoso un gran toro, al cui muggito Tutta intronata spaventosamente Rimugghiò la riviera: orrendo mostro Tal che la vista no 'l soffria. „ Ippolito cerca di rattenere l'impeto dei cavalli spaventati; ma questi, " il fren mordendo, slanciansi, E più la mano del nocchier non sentono, Nè le briglie, nè il carro. „ Se si indirizzano verso il piano, ecco che il mostro si para loro dinanzi e gli costringe a dar volta: spingonsi furiosi verso il monte, e il mostro via via via tacitamente gli segue; " finchè poi forte a un macigno Urtâr le rote, e ribaltossi il cocchio. Ogni cosa sossopra: fuor degli assi I chiavelli saltâr; ruppersi i mozzi; E involto, inviluppato infra le redini Ne va il misero Ippolito la testa Trabattendo tra' sassi, straziando Le carni; e in voci che mettean ribrezzo: State (esclamava) o miei corsier ch'io stesso Ne' presepi nutrii! non m'uccidete!... Oh! tremendo imprecar del padre mio!... Non v'è, non v'è chi un innocente aiuti? „ Accorrono i compagni, ma troppo tardi. Ippolito giaceva a terra, disvolto, non si sa come, dai lacci, e " spirante ancora un fil di vita. „ I cavalli e il maledetto mostro del toro erano spariti. Uno dei compagni porta

la notizia della catastrofe a Teseo: questi comanda gli si adduca il figliastro. Ma un' apparizione di Artemide scioglie il nodo: la dea svela la verità delle cose: Teseo pentito e commosso desidera la morte; Ippolito sul fine della vita si duole di lasciare il genitore diserto. La dea tanto cara ad Ippolito lo consola morente. Alludendo alla futura morte di Adone, gli promette di uccidere da sè stessa co' suoi strali inevitabili uno dei mortali più diletti ad Aphrodite. " E a te „ dice poi rivolta ad Ippolito " per quanto Or ti tocca soffrire, o sventurato, Sempre poi da' Trezenii alte onoranze Render farò. Le fidanzate figlie A te in dono offriran pria delle nozze La propria chioma, e ti daran solenne Di lacrime tributo, e delle vergini A te sempre devota una pietosa Canzon sarà, nè fia tacinto mai Quel che Fedra in te pose infausto amore. „ Consolato anche Teseo, la dea sparisce, perchè non può " Spenti corpi mirar, nè manco il guardo Attristar degli aneliti di morte. „ Il padre implora il perdono del figlio: questi lo assolve, attestando la saettande diva Artemide; gli dà l' ultimo addio: " vivi felice. Prega sien tali Di legittime nozze i figli tuoi „; poi muore. — Tale è il contenuto della seconda tragedia euripidea, che, rappresentata nel 428 av. G. C. sotto l' arcontato di Epameinone, riscosse il plauso universale riportando il primo premio. — Tolte le notizie didascaliche, la *Hypothesis,* che in alcuni mss. trovasi premessa a questa tragedia, ci porge in succinto una narrazione della leggenda presso che uguale, meno un punto, in cui l' ignoto scrittore sembra essersi espresso poco esattamente, e secondo il quale parrebbe che Fedra avesse veduto Ippolito per la prima volta a Trezene, quando quivi si recò con Teseo dopo la morte dei Pallantidi. Ὁ δὲ Θησεὺς Πάλλαντα ἕνα τῶν συγγενῶν φονεύσας φεύγει εἰς Τροιζῆνα μετὰ τῆς γυναικός, οὗ συνέβαινε τὸν Ἱππόλυτον παρὰ Πιτθεῖ τρέφεσθαι. θεασαμένη δὲ τὸν νεανίσκον ἡ Φαῖδρα εἰς ἐπιθυμίαν ὤλισθεν, κτέ. — Lo scolio di Eustazio all' Odissea λ 321 (παρεκβολαί, Romae MDXLIX, Tom. III p. 1688, 17), dove è narrata la leggenda, deriva da Euripide, come lo scrittore stesso ci fa sapere alla fine: καθ' ἃ καὶ Εὐριπίδης ἱστορεῖ. La narrazione coincide coll' Ippolito 2.°, o stephanephoros, poichè le parole καὶ ἐκπεσοῦσα οὐκ ἤθελεν, dette di Fedra, e che sembrerebbero alludere a quella versione della leggenda, secondo cui Fedra *voleva* dichiarare il suo amore a Ippolito, possono anche interpretarsi nel senso

più generale, che a Fedra fu sfavorevole il destino, e che la sua passione non ebbe sfogo. — L'articolo del *Violarum* pseudoeudociano περὶ Φαίδρας (edid. Flach) si compone di due parti: la prima coincide collo scholio di Eustazio, la seconda colla hypothesis premessa alla tragedia euripidea. La connivenza dell' articolo pseudoeudociano collo scolio e la hypothesis succitati è di tale evidenza, che mi risparmio la pena di porre a riscontro sott' occhio del lettore l'uno e gli altri. Le due parti sono poi connesse, in quanto dopo le parole καθ' ἃ καὶ Εὐριπίδης ἱστορεῖ dello scolio eustaziano, si aggiunge οὕτω διαλαμβάνων, e si procede alla narrazione come nella hypothesis. — Dal secondo Ippolito di Euripide sembra derivare anche la narrazione della favola, quale si trova nello scolio a Lycophr. Alexand. 1329 nella stampa curata dal Potter, Oxonii MDCCII; la quale narrazione e per il suo carattere ascitizio e per mancare nei mss., può ragionevolmente ritenersi come interpolata. Dopo quanto è detto nello scolio al v. 1329, com' è pubblicato in Kinkel (Lipsia, Teubner, MDCCCLXXX p. 187), soggiunge la stampa, che " dopo la morte *di Ippolito*, *Teseo* sposò Fedra, la quale si innamorò di Ippolito, e non potendo sopportare questo amore fondò un tempio ad Aphrodite e lo chiamò Erôticon (confr. l'Hippolyteion): poscia, per esser presa da grande passione, cadde in una malattia, e sforzandola non poco la nutrice a confessar*ne la causa,* dopo qualche tempo la manifestò. La nutrice poi volendo sciogliere il suo amore per mezzo di farmachi e non riuscendovi, andò da Ippolito, ma questi avendo respinta la sua proposta, la discacciò con indignazione. E Fedra, saputo questo, si appiccò. „ E si aggiunge ancora: " Ora noi diciamo, che Teseo ebbe Ippolito da Antiopa, non da Ippolita: essa infatti o fu rilasciata, avendo Ercole ricevuto il cinto da Melanippe sua sorella, o fu uccisa da Ercole, e Melanippe da Telamone. „ Secondo la versione del secondo Ippolito di Euripide Fedra morì prima di Ippolito, lo calunniò cioè lasciando per iscritto la sua calunnia; mentre secondo altre versioni, come vedremo, Fedra si sarebbe uccisa dopo la morte del figliastro. Alla versione euripidea in quanto alla priorità della morte di Fedra, si rannodano pure Diodoro Siculo, Pausania, Zopiro ed Igino; sebbene ne differiscano per alcuni particolari. Il punto principale, in cui si manifesta la differenza tra la versione recataci da questi scrittori e quella del secondo Ippolito,

sta nel carattere di Fedra. Secondo la tragedia euripidea Fedra è una infelice (v. 39) che si strugge di ardentissima passione per Ippolito (27-28) suscitata in lei da Aphrodite (28): Fedra quindi non ha colpa di questo amore incestuoso, che si vergogna di manifestare (40); ma è strumento cieco della vendetta di una dea (47-50). Essa non dichiara perciò la sua passione ad Ippolito; non vuol nemmeno che la nutrice, a cui ha confidato il segreto, ne parli. Se Ippolito viene a conoscere il suo amore, ciò ha luogo per il tradimento della nutrice. Invece, nella versione riportata da succitati scrittori il carattere di Fedra ci appare meno delicato: Fedra non si vergogna di dichiarare da se stessa o per mezzo della nutrice ad Ippolito il suo amore colpevole [1]. In questa divergenza delle due versioni io credo doversi distinguere due fatti: 1.°, ciò che riguarda la comparsa delle due dee, Aphrodite ed Artemide, che nella tragedia si contrastano Ippolito; 2.°, ciò che si riferisce al carattere più o meno delicato di Fedra, sia che voglia o no dichiarare la sua passione al figliastro. Quanto al contrasto delle due dee, la cui notizia ci viene soltanto tramandata dalla tragedia euripidea, difficilmente si può decidere per ragioni filologiche, se esso sia un particolare introdotto nel mito per la prima volta da Euripide, oppure se preesistesse già nella tradizione popolare. A prima giunta parebbe che dovesse essere un trovato artistico di Euripide (è nota la sua libertà nel maneggiare la materia mitica, che serviva di argomento ai suoi drammi), giustificato dallo scopo da lui propostosi, di render meno colpevole il carattere di Fedra. Preesisteva nel mito l'odio inveterato di Aphrodite contro la casa cretese: Euripide avrebbe invece rivolto tutto l'odio di essa contro Ippolito, facendo che Fedra sia lo strumento cieco della sua vendetta: l'amore di Fedra quindi, anzichè colpevole, sarebbe stato una necessità ineluttabile, perchè voluto dalla possente Aphrodite. Ma nell'analisi del mito confido di poter dimostrare che questo contrasto delle due dee, di cui Ippolito finalmente è vittima, è un particolare mitico che Euripide forse non creò, ma trovò già nella tradizione popolare, anzi in una forma del

---

[1] Sull'amore violento di Fedra paragonato ad altri consimili amori v. Paus. IX 16. 4; Lucian. De Saltat. 2, De Syria Dea 23, De Calumnia 26; Sch. Aristoph. Ran. 1047; Tzetzes Antehom. 237.

mito più genuina e che più riteneva dell' indole sua primitiva. Vedremo infatti, come tale contrasto si riscontri già in leggende antichissime e tipiche, da cui quella di Ippolito, come dimostreremo, non fu che una emanazione. Quanto al carattere più delicato di Fedra, onde questa non ardisce nè di palesare nè di dichiarare il suo amore (nè di questo amore è assolutamente colpevole, perchè voluto da una dea), io penso che questo debba tenersi una innovazione non piccola del grande artista. La Fedra della tradizione popolare era tutt' altro che timida: essa osava dichiarare o far dichiarare il suo amore ad Ippolito, e si uccideva poi, non già per la vergogna dell' onore perduto, ma per la rabbia della passione non soddisfatta. Questo carattere violento di Fedra poteva bene essere stato accettato da Euripide nel primo Ippolito; e per verità gli sarebbe tornato molto acconcio, ove fosse vero che egli nel primo Ippolito avesse voluto τὴν ἀναισχυντίαν θριαμβεύειν τῶν γυναικῶν (1). Certo è che nella fine della hypothesis al 2.° Ippolito si trovano queste parole: Ἐμφαίνεται δὲ ὕστερος γαγραμμένος (l' Ip. steph.)· τὸ γὰρ ἀπρεπὲς καὶ κατηγορίας ἄξιον ἐν τούτῳ διώρθωται τῷ δράματι. Ora molto probabilmente questo ἀπρεπὲς καὶ κατηγορίας ἄξιον del 1.° Ipp. consistè appunto nell' avere ecceduto l' autore (ὁ μισόγυνος, secondo la tradizione) nel θριαμβεύειν τὴν ἀναισχυντίαν τῶν γυναικῶν; il che era tornato tanto a suo carico, che gli aveva fruttato la disapprovazione del dramma per parte del pubblico Ateniese. L' innovazione introdotta del 2.° Ippolito è veramente maravigliosa: il carattere delicato di Fedra basta solo a far giudicare l' Ippolito uno dei primi drammi euripidei; e mi contento, come saggio, di rimandare il lettore alla 1.ª scena del 1.° epeisodion, che trovasi persino riprodotta nelle rappresentanze figurate (2). Riassumendo, credo dunque (e lo mostrerò meglio in seguito coll' analisi del mito), che quanto al contrasto delle due dee, Euripide ci abbia conservato un fatto preziosissimo per la storia dello svolgimento del mito nelle tradizioni popolari; quanto poi al carattere di Fedra, credo che la tradizione più genuina ci sia stata conservata, non da Euripide che ha notevolmente modificato il carattere della sua eroina, ma da gli altri scrittori che

---

(1) Vita Eurip I. lin. 69.

(2) PUNTONI, *Le Rappresentanze,* ecc. p. 25 sgg.

abbiamo citati. Di questi, Diodoro Siculo (IV 62) fornisce della leggenda una narrazione, che in molti particolari coincide col 2.º Ippolito. Diodoro dice dapprima che dopo le nozze di Teseo con Fedra, Ippolito fu mandato a Trezene per essere educato presso i fratelli di Etra: da Fedra ebbe Teseo due figli, Acamante e Demofonte. Quanto segue fino al punto in cui si parla della dichiarazione fatta ad Ippolito, il luogo di Diodoro coincide talmente coi versi 24-36 della tragedia euripidea, che la connivenza non può tenersi puramente casuale.

EVRIP. HIPP. 24-36.

ἐλθόντα γάρ νιν Πιτθέως ποτ᾽ ἐκ δόμων σεμνῶν ἐς ὄψιν καὶ τέλη μυστηρίων Πανδίωνος γῆν, πατρὸς εὐγενὴς δάμαρ ἰδοῦσα Φαίδρα καρδίαν κατείχετο ἔρωτι δεινῷ [τοῖς ἐμοῖς βουλεύμασι.] † καὶ πρὶν μὲν ἐλθεῖν τήνδε γῆν Τροιζηνίαν †, πέτραν παρ᾽ αὐτὴν Παλλάδος κατόψιον γῆς τῆσδε ναὸν Κύπριδος καθίσατο, [ἐρῶσ᾽ ἔρωτ᾽ ἔκδηλον· Ἱππολύτῳ δ᾽ ἔπι τὸ λοιπὸν ὠνόμαζεν· ἱδρῦσθαι θεάν.] ἐπεὶ δὲ Θησεὺς Κεκροπίαν λείπει χθόνα, [μίασμα φεύγων αἵματος Παλλαντιδῶν,] καὶ τήνδε σὺν δάμαρτι ναυστολεῖ χθόνα, κτέ.

DIOD. IV. 62.

μικρὸν δ᾽ ὕστερον Ἱππολύτου ἐπανελθόντος εἰς τὰς Ἀθήνας πρὸς τὰ μυστήρια, Φαίδρα διὰ τὸ κάλλος ἐρασθεῖσα αὐτοῦ,

† τότε μὲν ἀπελθόντος εἰς Τροιζῆνα †, ἱδρύσατο ἱερὸν Ἀφροδίτης παρὰ τὴν ἀκρόπολιν, ὅθεν ἦν καθορᾶν τὴν Τροιζῆνα,

ὕστερον δὲ παρὰ τῷ Πιτθεῖ μετὰ τοῦ Θησέως καταλύσασα, κτέ.

Dopo questo tratto Diodoro si scosta notevolmente dalla tradizione euripidea, poichè ci dice che Fedra giunta a Trezene richiese Ippolito del suo amore, mentre Teseo si trovava di nuovo ad Atene. Respinta si reca presso il marito, e calunnia Ippolito di tentata violenza. Ma Teseo dubitando della verità, chiama il proprio figlio a scolparsi. Fedra pel timore che il fatto si renda palese, si appicca. Ippolito avendo ricevuto la notizia e sentito la cagione della chiamata paterna mentre esercitavasi al cocchio, si turba nell'animo; per cui agitatisi i cavalli lo tirano pei lacci, il disco va in pezzi, e il giovinetto tra-

balzato e trascinato trova la morte. — Pausania (I 22, 1-2) non fa che riferirci la tradizione Trezenia. Teseo, quando fu per prendere in moglie Fedra, non volendo, se da questa gli nascescero figli, nè che Ippolito fosse da essi soverchiato, nè che regnasse in loro vece, lo inviò a Pitteo, onde fosse educato per divenire re di Trezene. Succede qualche tempo dopo la uccisione di Pallante e dei suoi figli, che si erano ribellati: Teseo è costretto a partirsi di Atene, e si reca a Trezene insieme colla moglie. Fu allora che la prima volta Fedra vide il figliastro, καὶ τὰ ἐς τὸν θάνατον ἐρασθεῖσα ἐβούλευσε. La narrazione è, come ognun vede, molto succinta; all'ultimo si potrebbe dire quasi strozzata. Ma dalle parole finali sembra potersi raccogliere, che anche secondo la tradizione Trezenia Fedra fu la prima a morire. — Plutarco (Parall. XXXIV) e lo Stobeo (Floril. LXIV 38) derivano evidentemente da una medesima fonte; e quale sia, ci è indicato dal secondo di essi, che cita: Ζωπύρου ἐν γ' Θησηΐδος. Basterà porre a riscontro i due luoghi.

| STOB. FLOR. LXIV 38. | PLVT. PARALL. XXXIV. |
| --- | --- |
| Θησεὺς Αἰγέως καὶ Αἴθρας παῖς, ταῖς δ' ἀληθείαις Ποσειδῶνος, ἔχων υἱὸν ἐξ Ἱππολύτης Ἀμαζόνος Ἱππόλυτον, | Θησεὺς ταῖς ἀληθείαις παῖς Ποσειδῶνος, ἔχων ἐξ Ἱππολύτης Ἀμαζόνος Ἱππόλυτον, |
| ἐπέγημε αὐτῷ μητρυιὰν Φαίδραν τὴν Μίνωος θυγατέρα καὶ Πασιφάης. | ἐπέγημε μητρυιὰν Φαίδραν τὴν Μίνωος, |
| Αὕτη τοῦ προγόνου εἰς ἐπιθυμίαν ἐμπεσοῦσα τὴν τροφὸν αὐτῷ περὶ συνόδων ἀπέστειλεν· | ἥτις τοῦ προγόνου εἰς ἐπιθυμίαν ἐμπεσοῦσα τὴν τροφὸν ἔπεμψεν· |
| ὁ δὲ ὡς κατέλειπε τὰς Ἀθήνας κυνηγίαις προσηυκαίρει· | ὁ δὲ καταλείψας Ἀθήνας καὶ εἰς Τροιζῆνα παραγενόμενος, κυνηγεσίαις προσανέκειτο. |
| τῆς δὲ προαιρέσεως ἡ ἀσελγὴς ἀποτυχοῦσα, ψευδεῖς κατὰ τοῦ σώφρονος ἐπιστολὰς ἐχάραξε, καὶ διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῶν ἐρώτων βρόχῳ τὸν βίον περιέγραψε. | τῆς δὲ προαιρέσεως ἡ ἀσελγὴς ἀποτυχοῦσα, ψευδεῖς κατὰ τοῦ σώφρονος ἐπιστολὰς ἐχάραξε, καὶ βρόχῳ τὸ ζῆν ἀνήρτησε. |
| Θησεὺς δὲ ἐκ Θηβῶν ὑποστρέψας καὶ τὰς διαβολὰς ἀνα- | Θησεὺς δὲ πιστεύσας |

| | |
|---|---|
| γνοὺς, ἐκ τῶν τριῶν εὐχῶν, ἃς εἶχε παρὰ Ποσειδῶνος, μίαν εἰς τὸν υἱὸν ἐδαπάνησεν. Ἐαριζομένου δὲ τοῦ Ἱππολύτου παρὰ τὸν αἰγιαλὸν τῆς θαλάσσης, | ᾐτήσατο παρὰ Ποσειδῶνος ἀπολέσθαι τὸν Ἱππόλυτον ἐκ τῶν τριῶν εὐχῶν, ἃς εἶχε παρ' αὐτοῦ. Ὁ δὲ παρ' αἰγιαλὸν ἐπὶ ἅρματος τυχόντι |
| ταῦρος ἐπιφανεὶς ἐπτοίησε τοὺς ἵππους, οἵτινες ἀνατρέψαντες τὸ ἅρμα καὶ σύροντες τὸν δεσπότην ἀπέκτειναν. | ταῦρον ἔπεμψε, καὶ ἐπτόησε τοὺς ἵππους, οἳ συνέτριψαν τὸν Ἱππόλυτον. |

Alla stessa categoria appartiene certamente Iginio (Fab. XXXXVII, ed Schmidt), il quale narra in questo modo: „ Phaedra Minois filia Thesei uxor Hippolytum privignum suum adamavit. Quem cum non potuisset ad suam perducere voluntatem, tabellas scriptas ad virum suum misit se ab Hippolyto compressam esse; seque ipsa suspendio necavit (1). [et] Theseus re audita filium suum moenibus excedere iussit et optavit a Neptuno padre filio suo exitium. Itaque cum Hippolytus equis iunctis veheretur, repente e mari taurus apparuit, cuius mugitu equi expavefacti Hippolytum distraxerunt vitaque privarunt. (2) „. La qual narrazione è principalmente da paragonarsi coi due passi sopracitati di Plutarco e di Giov. Stobeo.

2. Una versione della favola diversa dalla precedente, e nella quale più si rivela il carattere violento di Fedra, è quella secondo cui Fedra si sarebbe data la morte dopo la catastrofe del figliastro. Tal versione è contenuta nella tragedia di Seneca, l'*Hippolytus*, dove Fedra, assente Teseo all'inferno, cerca di espugnare la castità di Ippolito, prima inviando la nutrice, poi volendolo persuare ella stessa. Il giovinetto fugge, ma, come Giuseppe ebreo lasciò il mantello, egli per sua disgrazia lascia la spada. Questa fornisce a Fedra una prova della sua calunniosa menzogna. Tornato infatti Teseo, trova la reggia nei simulati lamenti, e la nutrice gli annunzia come la sua moglie abbia deliberato di morire. Fedra stessa si mostra risoluta alla morte; e svela la causa del suo triste divisamento, calunniando il figliastro e mostrando come prova la spada abbandonata. Teseo impreca contro

(1) Cfr. Hygin. CCXLIII: Quae se ipsae interfecerunt

(2) Cfr. Hygin. CCL: Quae quadrigae rectorem suum prodiderunt.

Ippolito uno dei tre voti di Nettuno; il quale non lascia inaudita la preghiera del figlio, e Ippolito perisce per la solita comparsa del toro marino. Ma dopo la morte di Ippolito, Fedra stessa confessa l'innocenza del figliastro e le proprie calunnie: indi con una spada si uccide. — Ovidio non ci ha lasciato una narrazione minuta e completa della leggenda; ma dall'Epistola IV, da un luogo delle Metamorfosi (XV, 3, 479-551) e da uno dei Fasti (VI 733 sq.) può raccogliersi che la tradizione da lui seguita si accostava assai alla tragedia di Seneca, mentre alcuni particolari ricordano il secondo Ippolito di Euripide. Fedra, secondo Ovidio (Heroid. IV) muta i suoi costumi femminili in quelli di Ippolito stesso, forse per piacergli.

> Iam quoque, vix credas! ignotas mittor in artes:
> Est mihi per saevas impetus ire feras.
> Iam mihi prima Dea est, arcu praesignis adunco
> Delia: iudicium subsequor ipsa tuum.
> In nemus ire libet, pressisque in retia cervis,
> Hortari celeres per iuga summa canes:
> Aut tremulum excusso iaculum vibrare lacerto;
> Aut in graminea ponere corpus humo.
> Saepe iuvat versare leves in pulvere currus,
> Torquentem frenis ora sequacis equi.

Ora questo stesso particolare si trova così in Seneca come in Euripide; ciò che forse non è privo di interesse per l'analisi che andremo facendo del mito. Quando Fedra fa la proposta al figliastro (proposta che secondo Ovidio è presentata per mezzo di lettera), Teseo è assente, e all'inferno a liberare Piritoo, così per Seneca come per Ovidio. Del resto questo poeta latino, oltre a darci una descrizione assai minuta della catastrofe di Ippolito, che ricorda quella del secondo Ippolito di Euripide, si avvicina al tragico greco anche in quanto ci fa sapere che Fedra si innamorò fortemente di Ippolito ai misteri eleusini.

> Tempore quo vobis inita est Cerealis Eleusis,
> Gnosia me vellem detinuisset humus.
> Tunc mihi praecipue, nec non tamen ante,
> Acer in extremis ossibus haesit amor.
> Candida vestis erat: praecincti flore capilli;
> Flava verecundus tinxerat ora rubor, *etc.*

Gli scolii ad Hom. Odyss. λ 321 riferiscono sulla fede di Asclepiade

(forse nei *Tragodumena)* una narrazione della favola, che in principio mostra qualche attinenza col passo di Diodoro Siculo, ma poi se ne scosta in quanto alla priorità della morte di Ippolito. " Teseo, il figlio di Egeo, mentre aveva per figlio Ippolito natogli dall' Amazione Antiopa, sposò Fedra figlia di Minosse re di Creta. Prevedendo però l'insidia novercale manda il figlio Ippolito da Atene a Trezene, perchè vi fosse re; imperocchè egli aveva colà un dominio materno, per via di Etra figlia di Pitteo. Ma Fedra innamoratasi di Ippolito e consumandosi fortemente per lui, fondò da prima in Atene un tempio ad Aphrodite, quello che ora si chiama Hippolyteion; poscia, essendo venuta a Trezene, pensò di persuadere il giovinetto ad unirsi con lei. Per altro, avendo questi ricevuta sdegnosamente la proposta, si dice che essa per timore rivoltasse l'accusa, e calunniasse Ippolito presso Teseo, quasi egli avesse voluto tentarla. E Teseo, dei tre voti accordatigli da Poseidone, il quale avrebbe fatto quello che chiederebbe, un solo, prestata fede a Fedra, prega il dio che voglia adempire, chiedendo la morte del figliuolo. Mentre dunque questi si trovava nell' esercizio del cocchio, si dice che subitamente apparso un toro dal mare, ed agitandosi i cavalli, trascinato morisse. E si dice che Fedra, postasi in chiaro la sua calunnia, si appiccasse. „ — Anche Servio (in Aen. VI 445-449) si attiene alla tradizione, che Fedra morisse dopo Ippolito, ma *amoris impatientia,* non pel timore della scoperta calunnia. " Haec (i. e. Phaedra) filia fuit Minois et Pasiphaes, uxor Thesei, quae privignum Hippolytum amore capta de stupro interpellavit, et despecta, apud maritum eum falsi criminis detulit; qui iratus vocavit Aegeum patrem, ut Hippolyto carrus agitanti immitteret phocam. Quo facto, et Hippolyto interempto, Phaedra amoris impatientia laqueo vitam finivit. „ Confrontisi l' altra narrazione più compendiosa di Servio stesso in Aen. VII 761-782, colla quale coincide esattamente quella del mitografo vaticano edito dal Mai in *Mythogr. tres novi,* mit. I.°, lib. I, 46.

3. Una terza versione, singolarissima, della leggenda di Ippolito e Fedra ci è stata conservata da Malala *(Cronicon,* Oxon. CIƆIƆCXI pars prima, lib. IV p. 108-111); ma questa, piuttosto che una versione della leggenda, deve chiamarsi un raffazzonamento posteriore di essa fatto a determinato scopo. Malala attinge da Donnino e da Cefalione: la

fonte ultima sembra dunque esser Palefato; e allora riesce spiegata la forma del tutto storica, che la narrazione ha tentato di assumere. " Essendo dunque tornato Teseo „ così narra Malala " lo trovò morto (cioè il padre); e persuaso da privato consiglio dispregiò il regno di Creta ed Arianna (suo padre regnava nella Tessaglia), e sposò una donna Ilia di nome Fedra; ed Arianna essendo andata nel tempio di Giove, quivi si rimase come sacra vergine fino alla morte. In quei tempi corse per la Tessaglia la *falsa* voce dell' amore di Fedra per Ippolito suo figliastro e figlio di Teseo per adulterio; su cui poi il dottissimo Euripide scrisse poeticamente un dramma. Dopo dunque 52 anni dalla morte di Pasifae è l' avventura di Fedra, come il dottissimo Donnino il cronista lasciò scritto. „ Teseo, avendo avuto sentore delle false voci che correvano intorno ad una pratica segreta di Ippolito con Fedra, non se ne dette per inteso di faccia a costoro; ma preso un bianco toro, lo sacrificò a Poseidone, impetrando dal dio la morte del figliuolo. Ippolito difatti dopo tre mesi, mentre cacciava un cinghiale cadde da cavallo, e per esser trascinato per le briglie, riportò una grave ferita nel capo: condotto nel palazzo morì dopo sette giorni nell' età di 22 anni. Teseo addolorato per la morte del figlio volle sfogare la sua indignazione contro Fedra, che pure era innocente, e dopo averla svergognata, malgrado le proteste e le dichiarazioni di lei, la cacciò via dal suo cospetto. Ma Fedra, ώς πάνυ σώφρων, addolorata per la vergognosa calunnia si appiccò e morì nell' età di 39 anni, καθὼς Κεφαλίων ὁ σοφώτατος συνεγράψατο ταῦτα, λέγων ὅτι μάτην περὶ τῆς σώφρονος Φαίδρας τὸν κατὰ Ἱππόλυτον πόθον ἐμυθολόγησαν, ποιητικῶς περὶ τῆς αὐτῆς πλασάμενοι.

Dopo la catastrofe, Fedra scende all' Hades, dove poi la vedrà Ulisse in compagnia di Procri e di Arianna (Odys. λ 321), ed Enea insieme con Procri, Erifile, Evadne, Pasifae e Laodamia (Aen. VI 445-449). [1] Teseo, accusato da Lyco per la ingiusta morte di Ippolito, deve partire da Atene in esilio; e morì infatti a Sciro, donde gli Ateniesi pentiti trasportarono poi le sue ossa ad Atene fondando in sua onoranza, per opera di Cimone, quello dei due Theseia, che restava fuori di città.

---

[1] Sulla pittura di Polignoto nella Lesche di Delfi, che rappresentava la morte di Fedra in modo eufemistico v. Paus. X 29, 3 e PUNTONI *Le Rappresentanze* ecc. p. 79.

Dicontro a quella versione più usuale della leggenda, secondo la quale Ippolito morì, vittima delle imprecazioni paterne, un'altra ne correva, secondo cui, a detta di Pausania (II 32,1) " i Trezeni non vogliono che esso sia morto dopo che fu trascinato dai cavalli, nè mostrano la sua tomba, che pur conoscono (cfr. Paus. I 22, 2); ma la costellazione detta *l'auriga*, questa credono essere Ippolito, che aveva ricevuto un tale onore dagli Dei. „ Colla tradizione più comune della morte di Ippolito sembrano collegarsi i favori accordati ad esso da Artemide, come ricompensa del suo ingiusto soffrire. In primo luogo avrebbe Artemide agitato coll'estro per tutta la terra quel toro che alla rovina di Ippolito era stato inviato da Poseidone; onde il nome di Artemide *tauropola*, secondo l'*Etym. magnum* p. 747, 53. Di più, la dea per consolare Ippolito della sua morte e per vendicarsi di Aphrodite che in ultimo ne era stata la causa, avrebbe, secondo la tradizione euripidea (Hipp. steph. v. 1420), ucciso a questa il giovinetto Adone suo favorito. Opera di Artemide sembrano essere anche le divine onoranze riscosse da Ippolito dopo la morte presso i Trezeni. In che cosa consistessero tali onoranze secondo Euripide, l'abbiamo veduto poco sopra. Pausania ricorda di più il recinto (τέμενος) e il tempio (ναός) e un ἄγαλμα ἀρχαῖον consacrati ad Ippolito. " E queste cose si dice che facesse Diomede, e che sacrificasse pel primo ad Ippolito. I Trezeni hanno poi un ἱερεὺς, un sacerdote di Ippolito, che funziona per tutto il tempo della sua vita; e furono fondati (in onore di Ippolito) dei sacrifizi annui. „ (II 32, 1) Nell'operetta *De Syria Dea* attribuita a Luciano viene ricordato questo culto ad Ippolito con circostanze che richiamano al luogo parallelo in Euripide. " I Trezeni posero come legge alle giovinette ed ai giovani di non potersi sposare, se prima non avessero consacrato la chioma ad Ippolito. „ (De S. D. 60) Il culto di Ippolito passò probabilmente insieme col mito da Trezene ad Atene, dove il μνῆμα Ἱππολύτου dell'acropoli fu forse in origine un luogo di culto. [1] Certo ebbe Ippolito un ἡρῷον presso i Lacedemoni; poichè questo ἡρῷον insieme con quello di Aulone l'Arcade vien ricordato da Pausania (III 12, 9). Ma le premure di Artemide verso Ippolito dopo la sua morte si rivelano principalmente nella

---

[1] V. Koehler in *Mitheil. des deutsch. arch. Instit. in Athen* II, 2 (1877) p. 175 ff.

resurrezione del giovine eroe, operata da Asclepio dietro instigazione di quella dea. Asclepio fu da Giove punito col fulmine; onde Apollo suo figlio uccise i giganti che questo fulmine avevano fabbricato, e in isconto di questa uccisione andò a servire come pastore per dieci anni ad Admeto re di Tessaglia. Sul risorgimento di Ippolito Pausania (II 27, 4) riporta la tradizione che nel bosco sacro ad Esculapio in Epidauro " separata dalle altre è un' antica stele, che dice avere Ippolito consacrato al dio 20 cavalli. D' accordo con ciò che si dice nell' epigramma di questa stele, è la tradizione aricina, secondo la quale Ippolito morto per le ἀραὶ di Teseo, risorse per opera di Asclepio. Egli, come di nuovo rivisse, non volle accordar perdono al padre, ma dispregiando le sue preghiere, venne in Italia presso gli Aricii, e regnò quivi, e consacrò un ricinto ad Artemide, dove fino a mio tempo era premio di una monomachia che il vincitore servisse alla dea. La lotta poi non era concessa a gente libera, ma a schiavi che avessero fuggito il padrone. „ [1] Ippolito restituito a nuova vita nella valle di Aricia si disse Virbio, quasi *vir bis*, secondo un' antica etimologia: la Diana colla quale si trovava in congiunzione portava i diversi nomi di Orestea, Scitica, Micenea, Tauropola, Nemorense, Aricina. Virbio si trovò quivi in istretta relazione con quella ninfa Egeria, colla quale teneva segreti colloqui il re Numa. Ma senz' alcun dubbio più intimi e più stretti legami rannodavano Virbio colla Diana aricina, dappoichè secondo la tradizione offertaci da Ovidio e da Servio l' eroe sarebbe stato adorato nel medesimo tempio quasi σύνναος della dea e " numen coniunctum Dianae, ut Matri Deûm Attis, Minervae Erychthonius, Veneri Adonis. „ [2].

Presa così la leggenda nel suo ultimo svolgimento, possiamo dire

---

[1] Su tale monomachia qualificata come costume barbarico e scitico v. Strab. V. III p. 239. Di un' altra tradizione, secondo la quale il culto barbarico di questa Diana sarebbe stato fondato da Oreste, che ucciso Toante avrebbe portato via di Tauride il simulacro di Artemide Tauropola e lo avrebbe stabilito, rinovellandone il culto, in Italia; vedi C. J. Solini Collect. rer. mem., ed. Mommsen p. 37.

[2] Ovid. Metam. XV, III 479-551; Serv. in Aen. VII 761. — Per Virbio sono da consultarsi: Uhden *Virbius und Hippolytus in antiken Werken bild. Kunst* (in Abhandl. der Akad. der Wiss. in Berlin 1818-19 ) e Buttmann in *Mythologo* zw. Bd. s. 145 ff. (XVIII). Cfr. anche Klausen, *Aeneas und die Penaten* II, 1163 ff.

che la nota fondamentale del mito di Ippolito è la castità dell'eroe, poichè da questa emergono tutti gli altri particolari del mito stesso. Ma tale castità si rivelava sopratutto nella repulsa data a Fedra, allorchè questa palesò al giovine pudico la sua vergognosa passione: questo momento dunque assunse nella storia del mito tale importanza da divenire come il nucleo, intorno a cui tutte le altre circostanze andarono a raccogliersi. Per tal modo la castità d'Ippolito divenne come l'antefatto della sua catastrofe. Nè ci maraviglieremo se nelle arti figurative, le quali colsero il mito nel suo ultimo periodo di formazione, troveremo la stessa legge che si osserva nella storia ultima del mito secondo la tradizione letteraria. Le rappresentanze che si riferiscono al momento della dichiarazione e del rifiuto sono moltissime: poche all'incontro sono quelle che si riferiscono agli altri particolari del mito, e queste si trovano come subordinate a quella ormai creduta principale della dichiarazione e del rifiuto. Io credo di aver dimostrata questa verità in un mio scritto archeologico già citato: tuttavia non stimo inopportuno ricordare anche qui uno dei monumenti più insigni che offrano rappresentanze relative al mito di Ippolito, il quale conferma pienamente quello che ho asserito. Parlo del famoso sarcofago di Girgenti, dove sui quattro lati sono quattro rappresentanze: dalla parte posteriore (a) la caccia di Ippolito; nel lato destro (b) la passione amorosa di Fedra; sul davanti (c) la dichiarazione ed il rifiuto; sul lato sinistro (d) la caduta di Ippolito dal carro. Ammettendo, com'è naturale, un'ordine progressivo in queste rappresentanze, e prendendo come ultima (d) cioè la caduta, si avrebbe: in quella davanti (c) la dichiarazione) il fatto principale; nella caccia ( simbolo della castità) e nella passione amorosa di Fedra (a, b) come l'antefatto dell' azione principale; e nella caduta (d) la conseguenza (¹). Ma le rappresentanze figurate di questo mito, se sono importanti per descriverci gli ultimi momenti della sua vita, ben di rado ci palesano nuovi particolari mitici di qualche interesse per la loro antichità: esse derivano per lo più o direttamente o indirettamente, per successive modificazioni dalla tragedia euripidea; e sebbene giovino per avere del mito stesso una immagine più compiuta e concreta, ciononostante

---

(¹) Puntoni, *Le Rappresentanze* ecc. p. 6 segg.

ben pochi materiali possono fornire a colui, che si proponga di esaminare il suo svolgimento.

Presentato al lettore, quanto meglio per me si poteva, l'organismo mitico che mi propongo di analizzare, passo nel seguente capitolo a questo lavoro di disarticolazione dei suoi elementi constituenti, cercando al tempo stesso di fare anatomia e fisiologia, cioè di tagliarne le parti non meccanicamente ma organicamente, alle giunture e non a mezzo arto, determinando infine, finchè sarà possibile, la funzione che ciascuno elemento va esercitando, nel suo concorrere insieme con altri alla formazione del mito.

---

# CAPITOLO TERZO

## *Elementi ellenici nel mito di Ippolito.*

Il miglior modo di intraprendere l'analisi di un organismo mitico è di cominciare col distinguere in esso un qualche elemento, che per ricorrere altra volta o isolato o in altri miti, può subito fornirci un indizio della via sicura per scinder tutto l'organismo nelle sue parti: sotto altre parole, bisogna innanzi tutto vedere se nel mito che si analizza, può costatarsi la presenza di formule mitiche, di tipi mitici. Una seconda operazione consiste nel ricercare, se queste diverse formule mitiche o tipi mitici mettano o no capo ad una medesima interpretazione naturalistica. Poichè infatti un organismo mitico è il complesso di più elementi, due supposizioni possono farsi a priori: o questi elementi mitici derivano da un unico fenomeno naturale o da fenomeni affini (l'affinità della loro primitiva appercezione spiega il loro posteriore congiungimento), oppure derivano da fenomeni disparati, e si sono poi congiunti per una causa ben diversa da quella che si fonda sulla derivazione da un unico fenomeno. Specialmente nel primo di questi casi lo scoprimento di alcuni elementi nel mito che si vuole analizzare, mette sulla strada per rintracciare anche qual sia l'elemento mitico, per dir così, più poderoso, quello cioè che ha maggiori diramazioni e intorno a cui gli altri si sono raggruppati. Con questa considerazione passo ad esaminare, se alcune di tali for-

mule mitiche sieno da riscontrarsi nel mito di Ippolito; e poichè una prima espressione mitica può esserci fornita dal nome stesso dell'eroe, comincio dunque dal dichiarare qual sia il valore primitivo della parola stessa Ἱππόλυτος.

Lascio da parte la vecchia e falsa etimologia, che pone Ἱππόλυτος uguale ad ἵπποις λυτός (¹); etimologia che sembra seguita dallo Scheibel (47 n. 1), ma che evidentemente originava dalla leggenda, secondo la quale Ippolito era stato lacerato, *sciolto,* dai suoi cavalli: furiis direptus equorum, Ov. Fast. III 265; συρέντα ὑπὸ τῶν ἵππων Paus. II 32, 1. Quanta poca consistenza abbia poi l'opinione del Nork, secondo la quale sarebbe precisamente successo il contrario, cioè la falsa etimologia avrebbe dato luogo alla leggenda, potrà vedersi, se riusciremo a provare, come prima ancora che nascesse la falsa etimologia, sussistesse il particolare mitico di Ippolito lacerato dai cavalli. Pott ha espresso il suo parere riguardo al nome di Ippolito in due luoghi, nei *Personennamen* (1859) e negli *Ovidiana* (in Kuhn's Zeitschr. für vergleich. Sprachforsch. VIII, 1859, p. 109 segg.). Nei Personennamen, 293, riconosciuto dapprima come la parola Ἱππόλυτος sia altrimenti formata che Θεόλυτος " d. h. von den Göttern aus Kummer erlöst „, nega che essa sia un composto di dipendenza o *tatpurusha* — von Pferden zerrissen (aufgelöst) —, sebbene a questo possa indurci il fatto stesso di Ippolito lacerato dai cavalli. Ravvicinato Ἱππόλυτος, con Ἱππόβοτος, qui bene pastos habet equos, e con Ἱππόκριτος, qui habet selectos, il composto Ἱππόλυτος verrebbe ad essere di forma possessiva " den Rossen die Zügel schiessen lassend „; sebbene in questo caso l'aggettivo λυτός, sciolto (cfr. frena solvere), s' intenderebbe meglio, se fosse nel primo posto, anzichè nel secondo; ed abbiasi per esempio il latino *exanimus.* Anche negli Ovidiana, p. 110 segg., Pott sostiene l'opinione che Ἱππόλυτος sia un composto di forma possessiva; ma cambia per altro di parere quanto al preciso significato del verbo λύειν in tal composto. Invero, mentre dapprima interpretava Ἱππόλυτος

---

(¹) Leon. Bruni Aret. *Epist.* ed. Mehus, I. Epist. 6, p. 11-12: « Id etiam in Hippolyti nomen factum est. Cum enim hippos equus sit, lio autem discerpo, et ab his nomen ipsum Hippolyti conficiatur; quis non intelligat, id quidem nomen ab eventu fabulae inditum fuisse? » Cfr. Epist. 7, p. 12-15.

come *colui che ha i cavalli a briglia sciolta* — d. h. in schnellstem tempo die Pferde (beim fahren, wettrennen u. s. w.) laufen lassend —, negli Ovidiana invece tenendo conto di nomi propri come Λύσιππος e dell' espressione omerica del tutto usuale ἵππους λύειν con ἐξ ὀχέων, ὑφ' ἅρμασι ecc. per *losbinden, ausspannen* (es. λῦ' ἵππους Il. κ 480), intende Ἱππόλυτος come *possedente cavalli sciolti* o *dai cavalli sciolti;* e ravvicinato Ἱππόλυτος con βούλυτος, *l' ora dai buoi sciolti,* ossia il vespero, Ἱππόλυτος non sarebbe altro che *l' ora dai cavalli sciolti,* l' ora in cui il sole, sotto l' abituale figura di auriga celeste, ha già staccato i suoi cavalli dal carro, cioè è già tramontato. L' appercezione fondamentale del mito di Ippolito, contenuta nel nome stesso dell' eroe, sarebbe dunque, secondo Pott, il fatto naturale della sera, il tempo immediatamente successivo al tramonto. (1) Ma la congettura del Pott non è del tutto nuova: il ravvicinamento di Ἱππόλυτος a βούλυτος per l' interpretazione del mito era già stato fatto dal Most che scriveva così (p. 10) nel 1840: " Nomen etiam Hippolyti eodem modo, quo βούλυτος horam, qua boves solvuntur h. e. vespertinam, solem significat, qui equos solares solvit, h. e. intereuntem solem. „ Per altro, il Most che aveva felicemente ravvicinato Ἱππόλυτος a βούλυτος, disconobbe l' azione passata contenuta nel λυτός, cosicchè per lui la parola Ἱππόλυτος, non denoterebbe il momento successivo al tramonto, ma il momento stesso del tramonto, il punto preciso nel quale il sole, sotto l' abituale figura di auriga, scioglie i cavalli dal suo carro. L' interpretazione del Most poi differisce da quella del Pott per un altro particolare notevolissimo: secondo Most infatti è Ἱππόλυτος il sole stesso, ἥλιος, non già l' ora del tramonto: ossia, il qualificativo Ἱππόλυτος (per lui = *sciogliente i cavalli)* sarebbe stato dato alla figura dell' eroe solare e non già al complessivo fenomeno della sera. Nessuno vorrà certamente convenire col Most per ciò che riguarda il punto preciso della azione indicata dalla seconda parte del composto; Ἱππόλυτος è certamente un *possedente cavalli sciolti,* e non già uno *sciogliente cavalli.* Ma per quel che riguarda il soggetto, il substratum, sul quale tale appellativo fu originariamente appoggiato, può aver

(1) Questa formula mitica avrebbe il suo corrispondente vedico in RV. II 38, dove è detto di Savitar (divinità solare) che *staccando i suoi corridori fa riposare il viaggiatore dal suo cammino.* V. Kerbaker, *Hermes, Saggio mitolog.* p. 57.

luogo discussione. Ragioni decisive per attenermi all'una piuttosto che all'altra opinione, non so trovare; sospetterei per altro, che ne potesse aver luogo una terza, secondo la quale si ammettesse la coesistenza di una ἱππόλυτος ὥρα con un ἱππόλυτος ἥλιος, vale a dire, che l'appellativo ἱππόλυτος potesse essere stato dato indifferentemente così al fenomeno generale della sera, come a quello parziale del sole che è omai giunto alla fine delle sue fatiche diurne ed ha già sciolto il suo carro. Nel primo capitolo abbiamo parlato della polionomia, come di un fenomeno dalla cui frequenza originarono molte forme mitiche: dello stesso appellativo potevano esser naturalmente suscettibili una varietà infinita di oggetti, solo che avessero un punto di comune contatto. Forse anche nel nostro caso abbiamo un particolare polionomico: lo stesso appellativo si potè applicare così al sole tramontante come al generale fenomeno della sera, perchè tanto nell'uno come nell'altro caso poteva riguardarsi come essenziale lo scioglimento dei cavalli solari. Ma se veramente si trattasse di polionomia, bisognerebbe che nel mito di Ippolito si riscontrassero concatenate così alcune immagini derivanti dal fenomeno della sera, come altre derivanti dal fenomeno puramente solare, in modo che ambedue queste serie di immagini mitiche avessero concorso alla formazione dello stesso organismo mitico. Ora questo effettivamente si osserva, e potremo vedere più innanzi, come nel mito di Ippolito concorrano insieme quattro categorie di appercezioni mitiche, due di carattere solare e due di carattere atmosferico: difatti, dall'essere Ἱππόλυτος il sole al tramonto si passò ad una serie mitica comprendente appercezioni relative alle diverse fasi del fenomeno solare (sole cacciatore, auriga ecc.); dall'esser poi Ἱππόλυτος appellativo del momento della sera, si ebbero nel mito di Ippolito immagini più specialmente derivanti dal fenomeno della notte e della tenebra. I fenomeni naturali sono intimamente connessi tra loro: da uno all'altro non si procede che per isfumature e per gradi. Così, nella riproduzione fantastica di essi stessi fenomeni nel mito, le diverse appercezioni che da ciascuno di essi hanno la prima scaturigine, si confondono insieme armonicamente in una gradazione di immagini. Tutto ciò confermandosi meglio più oltre coll'esame dei fatti, stimo cosa più opportuna presentemente spender qualche parola intorno alla cronologia degli strati mitici. Si è già osservato nel primo capitolo

come la formazione di una specie mitica proceda cronologicamente per tre stadi diversi che sono, la formazione degli elementi mitici, la loro agglutinazione, la loro fusione. Una parziale cronologia ha luogo eziandio anche dentro i limiti del primo solo di questi stadi, e lo possiamo vedere nel nostro caso. Che nel momento, in cui il tramonto fu concepito come uno scioglimento di cavalli, la immagine del sole come auriga fosse omai nota, è cosa che ognuno capisce da sè; che poi le immagini del carro solare e del sole concepito come auriga sieno derivate da quelle più elementari del sole concepito come cavallo e come ruota, hanno dimostrato insigni mitologi, e vedasi tra questi A. Kuhn nell'opera classica *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks* a pag. 54 e segg. Abbiamo qui dunque tre successivi passaggi, e quindi cronologicamente parlando tre periodi: il sole è dapprima una ruota, un cavallo; poi è un auriga; quindi il tramonto è uno scioglimento di cavalli. Ma evidentemente il processo psicologico che ci ha dato il sole *ruota* e *cavallo,* non è quello stesso che ci ha dato il sole *auriga,* e quindi il tramonto concepito come uno scioglimento di cavalli. Mi spiego. Le appercezioni del sole come cavallo e ruota sono prodotte da una vera e propria malattia del linguaggio, la polionomia. *Açva* significa *rapido;* dunque il sole è açva, il cavallo è açva, e via dicendo. Ma l'appellativo si va sempre più restringendo a questo od a quel soggetto: açva diventa il nome proprio del cavallo, anzichè esserne un qualificativo; e poichè anche il sole è un açva, l'immagine del cavallo *inconsciamente* si sovrappone a quella del sole, e il sole diventa un cavallo. Lo stesso dicasi della immagine della ruota. Qui evidentemente non abbiamo *traslato:* non è che açva significasse cavallo, e che si dicesse cavallo il sole, perchè rapido; ma açva è *il rapido;* due açva sono il cavallo ed il sole; açva significa poi esclusivamente cavallo; quindi il sole è un cavallo. L'immagine dell'auriga si svolge naturalmente e poeticamente su quella del sole concepito come ruota (poi cocchio) e cavallo. Qui ha effettivamente luogo il traslato; e più ancora nell'immagine del tramonto come scioglimento di cavalli. Ed invero, quando si disse ἱππόλυτος il tramonto o il sole tramontante, la voce ἱππόλυτος poteva bene spettare al tramonto od al sole tramontante, ma quasi per figura rettorica: il suo significato infatti era determinato, non generale, come originariamente açva; e se si voleva

applicare a un determinato fenomeno, bisognava far ciò nella coscienza di creare un traslato, vale a dire, era necessario esser giunti a un notevole sviluppo di riflessione. L'appercezione fondamentale del mito di Ippolito non è dunque *primaria* nel senso stretto della parola, presupponendo già le immagini del carro solare, del sole come auriga, del sole come ruota e cavallo: si è dunque svolta in un periodo alquanto recente di formazione mitologica.

L'analisi della parola Ἱππόλυτος non è stata priva di resultato, sebbene di per sè sola non abbia un grande valore. Se l'Ippolito figlio di Teseo fosse originariamente un tramonto per il solo fatto che Ἱππόλυτος vuol dire *possedente cavalli sciolti,* e ricorre con frequenza in mitologia l'immagine del sole come auriga, bisognerebbe concludere che fossero soli al tramonto od ore del tramonto tutti quanti gli Ippoliti mitologici. L'interpretazione della parola va convalidata coll'analisi delle gesta dell'eroe: queste devono dire sotto altra forma quello che già la parola ci ha fatto sospettare. Che poi la parola non sia tutto il mito, è chiaro per due diverse ragioni. In primo luogo, essa può metter capo per la sua etimologia a due differenti fenomeni, mentre in un caso determinato il fenomeno preso a fondamento del mito può essere uno. La parola Ἱππόλυτός non mi dice di per sè, se si tratti di un ἱππόλυτος ἥλιος o di una ἱππόλυτος ὥρα: di più potrebbe essere ἱππόλυτος anche la stessa aurora, che nei veda, ad es. è considerata come guidatrice di un carro. In secondo luogo, la parola non mi dà che un sol punto del fenomeno, un solo aspetto di esso; mentre il mito può riprodurmi nelle sue diverse fasi tutti quanti gli aspetti del fenomeno stesso. Nella parola Ἱππόλυτος è appercepita la sera come fine delle fatiche dell'eroe solare; ma nel mito di Ippolito possono essere racchiuse una serie di immagini, che mi riproducano non solo gli aspetti vari della sera, ma anche altri fenomeni affini così solari come atmosferici. È necessario dunque procedere all'esame delle gesta dell'eroe; e poichè posso dire anticipatamente che anche queste si riportano allo stesso fenomeno fondamentale, così potranno dividersi in quattro categorie a seconda del particolare fisico, da cui in principio son derivate. Le formule che prendono parte alla composizione del mito di Ippolito, derivano dai seguenti fenomeni:

I { il vespero e<br>le tenebre susseguenti.

II { il sole al tramonto e<br>il fenomeno solare nelle sue altre vicende.

In questa divisione v' è soltanto un nesso logico, non cronologico o storico; di questo parleremo, finchè sarà possibile, esaminando le diverse gesta dell' eroe sotto i quattro aspetti summentovati.

I 1. Uno dei fenomeni più notevoli nell' ora della sera è il cessare dei grandi calori per il sopravvenire delle brezze vespertine. Ora è noto, come i dardi infuocati del sole fossero comunemente concepiti nella mitologia classica come altrettanti dardi pestiferi, che Apollo, l' eroe solare, scagliava talora sulla terra (cfr. Scheibel p. 50). Nulla di più probabile dunque della seguente espressione mitologica: *il sole uccide coi suoi raggi la potenza del crescere e del vegetare; le brezze vespertine purificano poi il sole di questo delitto.* Pott (Zeitschr., l. l. p. 114-115) citando Apollodoro Bibl. II 6. 2, crede di aver trovato un corrispondente mitico della frase suindicata. Non si parla per altro nel luogo di Apollodoro di un Ippolito figlio di Teseo, ma di un altro Ippolito, il cui figlio Deifobo purificò Eracle della sua uccisione di Ifito. Questa diversità del personaggio, che ha qualche interesse dal punto di vista leggendario, non importa nulla per la morfologia originaria del mito. Se due Ippoliti sono personaggi mitici diversi, ma presentano qualche carattere a comune pel quale si possano ravvicinare, il mitologo non esita a considerarli come due propaggini dello stesso tronco, come un differenziamento di un unico Ippolito originario. Ἴφιτος è, secondo il Pott, la potenza vegetativa, da ἶφι e, come pare, colla stessa uscita che in Λήϊτος (etwa: unter dem λαός wandelnd, d. h. mit dem adj. verb. ἰτός, ἁμαξιτός von Frachtwagen befahren; ἀταρπιτός und ἀτραπιτός neben ἀταρπὸς ἡ, sc. ὁδός): Heracles è il sole nel momento in cui per il suo ardore furioso dardeggia, ferisce, uccide, distrugge la potenza vegetativa, cioè Ἴφιτος. Con questa concezione mitologica si capisce che il purificatore di Heracles non può esser che la brezza vespertina, o in generale il vespero sotto qualunque aspetto venga considerato. Se questa

congettura di Pott ha qualche valore, può aver luogo una obiezione di questa natura: Il purificatore dovendo essere il vespero, Hippolytos stesso avrebbe dovuto purificare Heracles del suo delitto: ora perchè il mito pone invece come purificatore Deiphobos suo figlio? Il Pott non dissimula questa difficoltà, e per eliminarla va ricercando il significato probabile della parola Δηΐφοβος. Dico *probabile*, giacchè il Pott stesso espone la sua congettura in forma dubitativa; e dopo aver notato l'analoga formazione, per quel riguarda la prima parte del composto, dei due nomi Δηΐφοβος e Δηϊάνειρα, si domanda se Deiphobos significhi " feindliche (den Feinden) Furcht einflössend „ oppure " wegen δήϊον πῦρ, das Brennende (die Sonnengluth?) fürchtend. „ Tanto nell'una interpretazione come nell'altra avremmo due appellativi possibili del vespero (delle brezze vespertine) cosicchè Deiphobos ed Hippolytos, benchè figlio e padre, miticamente non sarebbero che nomi dello stesso fenomeno, appellattivi, che, divenuti nomi propri, e perdutasi la coscienza dell'oggetto da essi rappresentato, dettero luogo a due distinti personaggi tra loro legati da vincolo di parentela. Ai mitologi è notissimo un tal processo: un fenomeno riceve in origine più appellativi; ciascuno di questi, divenuto un nome, dà luogo ad una distinta persona; spesso poi queste distinte persone, quasi a vaga ricordanza della loro originaria unità, sono tra loro strette da vincoli di parentela. Alcuni luoghi di Pausania sembrano confermare la interpretazione congetturale del Pott circa la morte di Ifito e la purificazione di Eracle per Deifobo figlio di Ippolito. Pausania (V 4, 4) racconta: χρόνῳ δὲ ὕστερον Ἴφιτος, γένος μὲν ὢν ἀπὸ Ὀξύλου, ἡλικίαν δὲ κατὰ Λυκοῦργον τὸν γράψαντα Λακεδαιμονίοις τοὺς νόμους, τὸν ἀγῶνα διέθηκεν ἐν Ὀλυμπίᾳ, πανήγυρίν τε Ὀλυμπικὴν αὖθις ἐξ ἀρχῆς καὶ ἐκεχειρίαν κατεστήσατο, ἐκλιπόντα ἐπὶ χρόνον, ὁπόσος δὴ οὗτος ἦν..... τῷ δὲ Ἰφίτῳ, φθειρομένης τότε δὴ μάλιστα τῆς Ἑλλάδος ὑπὸ ἐμφυλίων στάσεων καὶ ὑπὸ νόσου λοιμώδους, ἐπῆλθεν αἰτῆσαι τὸν ἐν Δελφοῖς θεὸν λύσιν τῶν κακῶν· καί οἱ προσταχθῆναί φασιν ὑπὸ τῆς Πυθίας ὡς αὐτὸν Ἴφιτον δέοι καὶ Ἠλείους τὸν Ὀλυμπικὸν ἀγῶνα ἀνανεώσασθαι. ἔπεισε δὲ Ἠλείους Ἴφιτος καὶ Ἡρακλεῖ θύειν, τὸ πρὸ τούτου πολέμιόν σφισιν Ἡρακλέα εἶναι νομίζοντας. (Cfr. anche V 9. 4; VIII 26. 3) L'armistizio posto da Ifito in occasione di guerra civile e di pestilenza, e il culto ad Eracle già prima stimato nemico

(il sole è nemico quando uccide la potenza di vegetare, è nume propizio quando la favorisce) sono i due fatti presi in considerazione dal Pott a proposiso della sua congettura; il quale anche a mostrare la maggiore attinenza di Ἴφιτος con ἐκεχειρία, cita Pausania V 10. 3 Ἴφιτος ἀπὸ γυναικὸς στεφανούμενος Ἐκεχειρίας (Cfr. V 26. 2. — Sul disco di Ifito v. V 20. 1). Conclude poi: " Waffenstillstand in der Natur, namentlich mit Heracles als Sonnenhelden, wäre etwa Unterbrechung zu arger Gluth und in Folge davon besseres Gedeihen in Wald und Flur. „ Nel ravvicinamento di questo Ifito che instaurò i giuochi olimpici, coll' Ifito ucciso da Eracle (ravvicinamento, a quanto sembra, molto probabile, è sottinteso un postulato, del quale anche noi abbiamo avuto bisogno poco sopra, che cioè diversi personaggi mitici collo stesso nome possano essere niente più che un solo ed unico eroe differenziato. Sulla derivazione di Ifito, l' instauratore dei giochi olimpici, così dice Pausania (V 4. 4): Τὸν δὲ Ἴφιτον τὸ ἐπίγραμμα τὸ ἐν Ὀλυμπίᾳ φησὶν Αἵμονος παῖδα εἶναι, Ἑλλήνων δὲ οἱ πολλοὶ Πραξωνίδου καὶ οὐχ Αἵμονος εἶναί φασι· τὰ δὲ Ἠλείων γράμματα ἀρχαῖα ἐς πατέρα ὁμώνυμον ἀνῆγε τὸν Ἴφιτον. Invece l' Ifito ucciso da Eracle è più propriamente figlio di Eurytos [1], che secondo Teocrito 24, 107 e Apollodoro II 4. 11 fu maestro ad Eracle nel trar d' arco. Ma la interpretazione di Pott io credo si possa alquanto slargare, per ciò che Iphitos non sarebbe semplicemente la potenza del crescere e del vegetare, ma starebbe eziandio a rappresentare la gagliardia e la veemenza del sole, il sole giovane che va sempre più crescendo di forze, sopraffatto alla fine da un sole più veemente di lui; sotto altre parole, il sole primaverile vinto da quello estivo. Nella leggenda della morte di Ifito (Gerhard GM. II 923. 1 l'accoppia con quella di Linos) vedrei volentieri un leggiero riflesso della leggenda orientale di Adone-Tammuz, che nella varietà delle sue forme ne presenta una analoga a quella di Eracles ed Ifito, il sole giovinetto ucciso dal sole già avanzato in età, suo rivale e nemico, e che distrugge col giovinetto anche la potenza vegetativa terrestre [2]. I caratteri di Ifito come divinità solare si rivelano nei nomi dei

---

(1) V. Welcker, *Ep. Cyclus* I 229, Preller GM. II 225.

(2) V. F. Lenormant, *Il mito di Adone-Tammuz* etc.

suoi fratelli, ognuno dei quali può esser un appellativo del sole, Τοξεύς, Κλύτιος e Δηΐων: è sua sorella la vaga e bionda Iole (Ἰόλη, Ἰόλεια, Fιόλα), della quale Eracle si innamora, e che riproduce pallidamente l'Astarte orientale, potenza vegetativa della natura, primavera, aurora, luna, la natura stessa nelle sue diverse manifestazioni. Anche la narrazione della morte di Ifito secondo una delle due versioni, nelle quali ci è tramandata, ci manifesta formule mitiche tutt' affatto relative a fenomeni solari; e il mitologo già pratico degli usuali concepimenti degli antichi non tarda a classificare nel suo vero posto quella leggenda. Eurito aveva promesso di dare in isposa Iole sua figlia a colui che lo vincesse nell'arte di maneggiare l'arco: viene Eracle e lo vince, e al tempo stesso si innamora fortemente di Iole. Ma Eurito gliela nega, anzi con aspre parole lo caccia via dalla città. (Anche qui il contrasto tra due eroi solari per quel tipo di divinità femminile ormai ben precisato, e che potremmo chiamare la *Venere Orientale.*) Ad Eurito vengono poi rapite le cavalle: Ifito suo figlio va a ricercarle a Tirinto presso Eracle. Il quale, condotto il giovinetto in cima ad una alta torre della città, col pretesto di fargli vedere le cavalle perdute, lo precipita dai merli (1). Potremmo qui addurre un grande materiale mitico colle relative interpretazioni a proposito delle tre formule mitiche: l'eroe derubato dal suo armento, sieno vacche o cavalle; l'eroe che va in traccia dell'armento stesso (2); e la caduta precipitosa dell'eroe da un' altura qualunque: formule mitiche, che ci rappresentano non tanto il sole nelle sue migrazioni e nelle sue lotte con un elemento avverso (sia un fenomeno tenebroso atmosferico, sia un sole più forte e violento di sè stesso, ossia, in sostanza, un *alter ego* cresciuto di potenza e divenuto il proprio nemico), quanto anche il sole che tramonta, oppure che perde in qualsiasi maniera la propria forza. Con ciò non è rigettata la interpetrazione di Pott: solo risulta manifesto, come si possa tentare di ampliarla, e per argomenti inerenti alla leggenda stessa di Ifito, e perchè l'esperienza dimostra come rade volte sotto una formula mitica si celi un solo fenomeno celeste. Per il fatto più volte notato della polionomia, più

---

(1) Altra versione della leggenda v. in Preller GM. l. l.

(2) V. Bréal, *Hercules et Cacus,* Paris 1863; Kerbaker *Hermes, Saggio mitologico.*

fenomeni sono generalmente appercepiti sotto uno stesso punto di vista, e perciò riprodotti fantasticamente in una sola immagine o in un sol gruppo di immagini. Del resto l'aver insistito alcun poco sulla leggenda di Ifito non credo sia stato inopportuno; poichè la maggiore o minore probabilità del generale significato da noi assegnatole influisce notevolmente sulla maggiore e minore probabilità della interpetrazione parziale assegnata alla leggenda della purificazione di Eracle per via di Deifobo figlio di Ippolito. Un determinato punto di un ciclo leggendario potrà ritenersi più o meno probabilmente dichiarato, quanto più o meno gli altri punti dello stesso ciclo convergono alla medesima interpretazione.

I 2. Vespero e tenebre sono in immediato contatto tra di loro nel fenomeno naturale del tramonto. Ma ciò che per una parte può considerarsi come immediato contatto riguardo allo spazio, può apparire come successivo trapasso nella categoria del tempo, e il mostro tenebroso della notta manifestarcisi niente più che una trasformazione del genio della sera: Ippolito diventa quindi un gigante, che poi Hermes, munito della sua κυνέη che rende invisibili, combatterà ed ucciderà. Il fatto è narrato da Apollod. Bibl. I 62, ed analizzato da Pott l. l. e da Most p. 10, quantunque nè l'uno nè l'altro si sia curato di spiegarci, come la figura di Ippolito, tanto bella a formazione compiuta, abbia potuto dapprima degenerare in un gigante tenebroso, simbolo di un principio avverso e maligno. Il vespero può considerarsi come un punto intermedio tra la luce e le tenebre, tra il giorno e la notte, tra il mondo supremo e l'inferno; nulla di strano dunque, se le divinità crepuscolari ci appaiono come a due faccie, a due aspetti, uno luminoso, l'altro tenebroso, e tengono, per dir così, nn piede nei regni della luce e l'altro nei regni delle tenebre. Volendo avvalorare la nostra asserzione potremmo citare abbondanti esempi, ma basti rimandare al mito di Hermes, così ampiamente ed acutamente analizzato dal prof. Kerbaker; più oltre ritorneremo noi stessi su questo mito di Ippolito gigante, e ne potremo chiarire più particolarmente il significato.

II 1. Se qualche dubbio può muoversi intorno alla interpretazione di alcuni attributi di Ippolito come vespero o tenebra, credo che molto più sicuramente possano trattarsi quelli che ce lo rappresentano come un sole al tramonto. È noto come nelle concezioni mitologiche

degli antichi il sole fosse immaginato come guidatore di un carro, che percorre gli spazi celesti, finchè giunto all'occidente scioglie i cavalli. Lo scioglimento dei cavalli solari sembra essere l'appercezione fondamentale contenuta nel nome stesso del nostre eroe Ἱππόλυτος, come abbiamo dimostrato poco sopra. Ma la cessazione della luce e l'improvviso interrompersi della corsa solare, potevano ben altrimenti esser concepiti che come un pacifico sciogliere di cavalli. Giunto il sole al tramonto, sembra piuttosto che il suo movimento sia improvvisamente accelerato, sembra che una forza superiore lo trascini dall'altezza olimpica dove si trovava; sembra, in una parola, che il suo carro quasi si spezzi e che egli precipiti giù abbasso. La mitologia vedica non è priva di questa formula mitica, secondo la quale l'eroe o l'eroina rovinano dal carro aureo da loro guidato; ma adopera generalmente questa formula mitica in altri significati. Il Rig Veda ci narra, che un giorno Indra (nemico degli splendori malefici di una luminosa aurora, promettitrice di giorni ardenti e canicolari) spezza improvvisamente il carro dell'Aurora e lo rovescia sconnesso, L'inno 30.° del IV libro del RV. celebra così questa vittoria di Indra: “ Allora, o Indra, tu hai compito un atto eroico e virile, quando colpisti la figlia del cielo, la donna malefica; l'aurora figlia del cielo grandeggiante tu, Indra il grande, abbattesti; dal rotto suo carro l'aurora fuggì spaventata, quando il potente Indra lo spezzò. Quel carro di lei giace intieramente disfatto e sconnesso, ed essa fuggì lontano. „ L'inno 138 del X libro del RV. dice poi che Indra spezzò col fulmine il carro dell'aurora; il che pone in rilievo la qualità di Indra come pluvio, allorchè interrompe i malefici influssi di un'aurora minacciante ardori canicolari. (1) Un simile fatto interviene a Sûrya divinità solare vedica; poichè Indra ne interrompe il corso, frangendogli una ruota del carro. Il mito di Fetonte non è che un bellissimo riflesso greco di questo concepimento mitologico primordiale ario. Ma sul nostro Ippolito cambia il caso; egli come divinità del vespero non minaccia influssi malefici, anzi li fa cessare; la sua appercezione è quella di un sole al tramonto, quindi l'infrangimento del suo carro e la sua caduta non possono avere altro significato fuor che quello del suo tramontare al

(1) De Gubernatis MV. 69.

finire del giorno. Parecchi fatti, a proposito di Ippolito, confermano l'interpretazione della caduta in questo senso; e questi fatti sono i particolari leggendari che accompagnano la sua morte.

In primo luogo è detto che causa della sua morte fu Poseidone, manifesta divinità marina. “ Atqui periisse „ scrive Scheibel p. 54 “ Hippolytus Neptuno auctore traditur. Quum vero Neptunus maris notionem contineat, mari Hippolytus occidisse putandus est. Et hercle, quis nescit apud Graecos et Romanos hanc valuisse opinionem, ut solem, mari submersum, obire crederent? „ Per altro, l'interpretazione di Scheibel ammette come sicuro un particolare che non è niente affatto provato: con essa infatti è necessario ammettere che il concepimento di Ippolito come ucciso da Poseidone, in quanto rappresenta il sole che si immerge nelle onde marine, si originasse in una località, dove il tramonto del sole avvenisse effettivamente sul mare. Ora che i germi del mito di Ippolito si sieno svolti primamente ad Atene, dove appunto in qualche modo il sole tramontante poteva esser concepito come immergentesi nel mare, non credo si possa con sicurezza provare: tutto invece concorderebbe a far credere, e lo vedremo meglio nel seguente capitolo, che la primitiva localizzazione del mito si effettuasse a Trezene, dove l'eroe riscosse più che altrove un culto determinato, e dove la leggenda ippolitea sembra essersi svolta più ampliamente, secondo la testimonianza di Pausania. Lo Scheibel, a mio parere, non ha considerato, che quando la leggenda afferma Ippolito essere stato ucciso per opera di Poseidone, ci raccoglie sotto un' unica formula mitica diversi importanti periodi del mito stesso. Per capirli e persuadersene, bisogna riflettere, che se il mito di Ippolito si è svolto nella sua intierezza sul suolo della Grecia, per altro la stoffa o materiale primitivo con cui quel mito si elaborò, non è esclusivamente patrimonio greco, ma ario. E per vero dire, quando un Greco concepisce il sole tramontante, come nell'atto di cadere dal carro, oppure di sciogliere i cavalli, fa opera propria in quanto accoppia questi elementi in un insieme armonico ed organico, quale un indiano, ad esempio, sarebbe stato incapace di comporre; ma quelle primitive concezioni che costituiscono gli elementi fantastici del mito da lui fabbricato, sono un materiale che la fantasia greca sottrasse al patrimonio comune ario, portandolo dagli altipiani dell' Asia sul fecondo suolo della Grecia

per elaborarlo posteriormente. A proposito dunque della formula: Ippolito ucciso da Poseidone = sole tramontante nel mare; formula, che attesa la localizzazione del mito a Trezene non avrebbe guari significato; possiamo proporci il seguente problema: Poichè non sembra che essa siasi in origine sviluppata da concetti trezenii, trovasi o no sotto di essa trasfigurato qualche primitivo elemento mitico ario, che ha poi assunto forme greche toccando il suolo della Grecia? Posto il problema in questa forma, è possibile una risposta, la quale credo doversi riporre tra le probabili, sebbene a rigore di termini non possa matematicamente provarsi. A prima giunta parrebbe che il concepimento del sole come un eroe che va a sommergersi nel mare, non potesse essere primitivo concetto ario, giacchè non so che di tal modo di concepire si abbia traccia nell'antica mitologia aria; ma la cosa diviene alquanto più chiara, quando questo mare si intenda, anzichè per una effettiva estensione di acque, per il noto *oceano mitico,* i cui fasti sono famosi al pari di quelli della mitologia stessa. Che il cielo fosse nelle antichissime tradizioni arie considerato come un oceano o luminoso o tenebroso, a seconda della vicenda diurna e notturna, non starò a provare, per non portare, secondo il noto proverbio, vasi a Samo e nottole ad Atene. Il sole nel suo corso diurno, e potremmo dire anche notturno, non fa che traversare sotto diverse forme quest'oceano di luce o di tenebre. È nota la leggendaria nozione degli antichi, che il sole giunto a sera nell' occidente scendeva in una barchetta, e traversando un oceano tenebroso durante tutta la notte, ricompariva di bel nuovo in oriente sul mattino. La formula mitica dell'eroe chiuso in una cassa e gettato in mare, che dopo aver percorso un lungo tratto sulle acque, approda e risorge a un lido lontano, e comincia la sua palingenesi, non è che una propaggine di questo antico modo di concepire; sia che l'eroe richiami Adone, Osiride, Tennes ecc. sia che si chiamò Mosè, oppure Romolo o Remo, o sia infine uno dei tanti perseguitati o perseguitate delle novelline popolari. Dall'esprimere puramente il fenomeno dell'avvicendarsi del giorno e della notte, la formula mitica passò poi ad integrarsi in una espressione più alta, più metafisica, più comprensiva. Quali altre immagini infatti, se non quelle scaturite dal risorgimento del sole e del mondo nel mattino diurnale, potevano essere usufruite per il concepimento

della primitiva nascita di tutte quante le cose in sul mattino della vita? Così, quello che semplicemente denotava il risorgere del sole, fu traslato a denotare il primo sorgere delle cose; e presso che tutte le cosmogonie orientali [1] mettono capo allo stesso mito solare: Un *quid* animato naviga per un oceano primordiale tenebroso caotico, ed ora è un uovo d'oro (il sole) che aprendosi produrrà le cose create, ora è un pesce, ora è un *eros*, o nella sua forma cristiana uno *spiritus sanctus* (e lo spirito di Dio vagava sopra le acque [2]) e via dicendo. E poichè la rigenerazione del mondo val quanto la sua primitiva formazione, ecco nuovamente col diluvio universale una distesa di acque, e un uomo che è primo nella seconda formazione delle cose, che racchiude in sè i germi della vita futura, e naviga nel mezzo dell'oceano immenso dentro una navicella; Noè, Manu, e via dicendo. Parlo cose note ai mitologi, e per accennarle semplicemente a giustificare una mia congettura, mi credo dispensato dall'addurre qui l'immenso materiale mitologico, che loro servirebbe di conferma. — Ma se la notte è un oceano tenebroso, l'eroe che va ad oscurarsi al tramonto, si sommerge di conseguenza in questo oceano; ossia, sott'altra forma possibile, quest'oceano è causa della morte di lui. (Si ricordi, come quest'oceano mitico vada poi a trasfigurarsi nelle novelline popolari nella casa dell'orco, e poi nell'orco stesso, che vuol procurare la morte al giovine eroe; se non che questi lo supera in astuzia, e riesce a liberarsi del suo carceratore uccidendolo. Il sole risorge sempre al mattino e fuga le tenebre.) Probabilmente insieme con tutte le altre immagini che concorsero a formare il mito di Ippolito, vi fu anche

---

(1) Per farsi una immagine della primordiale origine di tutte quante le cose, la fantasia umana ebbe ricorso al materiale mitologico che già possedeva; e la rigenerazione perpetua del mondo, così al mattino e alla primavera, come nel momento che il sole, dopo una lotta accanita contro una potenza tenebrosa e nemica nella tempesta, ravviva della sua luce il creato, fu presa quasi sempre a base di concetti cosmogonici. Chi esaminasse la formazione delle varie cosmogonie, non tarderebbe a riconoscere in esse elementi mitici astronomici ed atmosferici: il sole che rinasce al mattino, e prende nuovo vigore e nuova vita nella primavera; e il sole che riesce vittorioso contro un nemico che vuole oscurarne gli splendori. — L'*oceano mitico* sta perfino a base della cosmogonia giapponese; v. *Mémorial de l'antiquité japonaise* par Léon de Rosny (in *Mélanges orientaux*, Paris 1883, p. 271-335).

(2) ורוח אלהים מרחפת על פני המים Gen. I, 2.

questa dell' eroe che va a sommergersi nell' oceano mitico delle tenebre; immagine che, come ognun vede, avrebbe subito nel mito di Ippolito diverse vicende. Poichè, mentre dapprima ne fu noto il significato, questo dovè poscia oscurarsi, allorquando per la parola oceano non si intese più l' oceano tenebroso, ma un oceano vero e proprio, una vera estenzione di acque: concorsa poi questa frase insieme con le altre a formare un mito la cui appercezione fondamentale era il tramonto del sole, si trovò applicabile e nuovamente intelligibile in una nuova funzione, cioè nel fatto del sole che si immerge in un effettivo oceano di acque. La figura di Poseidone avrebbe dunque, secondo me, ereditato in sè stessa qualche cosa di quell' oceano mitico tenebroso e caotico, nel quale era frequentemente simboleggiato il cielo notturno; e non credo improbabile che anche altri particolari del mito di Poseidone tendano a rendere verosimile questa congettura. (¹) In realtà poi il modo con cui si sarebbe prodotta la formula mitica di Ippolito ucciso per Poseidone sarebbe semplicissimo: prima di arrivarci il raziocinio fantastico dei greci avrebbe percorsa la seguente strada: Il sole tramontante cade nell' oceano della tenebra, e ne è vittima; vittima di questo oceano è dunque anche Hippolytos, che è un sole tramontante; ma l'oceano delle tenebre è uguale all' oceano delle acque; dunque Hippolytos è ucciso da Poseidone, che simboleggia appunto la potenza marina. L' appercezione fondamentale della frase " Ippolito è ucciso da Poseidone „ non sarebbe dunque per me, com' è per lo Scheibel, direttamente l' immagine del sole che si sommerge nel mare delle acque, ma bensì quella del sole che si sommerge nell' oceano delle tenebre al suo tramonto; e solo indirettamante e quasi direi riflessamente, a questa immagine, nel successivo svolgersi del mito, si sarebbe sostituita l' altra del sole tramontante nella distesa delle vere acque marine, e perciò di Ippolito ucciso da Poseidone.

Ma vi è un altro particolare mitico, al quale nè Most nè Pott nè Scheibel hanno posto attenzione. Io credo che durante quel periodo mitico nel quale l' immersione di Ippolito nell' oceano era concepita come immersione del sole non già nell' oceano delle tenebre, ma

---

(¹) Cfr. É. Burnouf, *La Légende Athénienne, Étude de Mythologie comparée*, Paris 1872, p. 90 e 127.

nell' oceano delle acque, nel mare vero e proprio, si svolgesse l' altro particolare leggendario d' Ippolito lacerato dai cavalli. Che questo particolare mitico sia (come vuole il Nork) puramente mito etimologico, derivato dal nome stesso Ἱππόλυτος, non mi par supponibile; credo invece che la falsa etimologia data ad Ἱππόλυτος provenga appunto dalla leggenda già preesistente, che Ippolito fosse lacerato dai cavalli; e d'altra parte la formula mitica dell'eroe lacerato dai cavalli non è infrequente. Ora, che sono mai questi ἵπποι, che lacerano Ippolito? Se si pensa a Poseidone ἵππιος, ἵππειος, ἱππηγέτης, ἵππων δαματήρ, ἵππων δαμαῖος (1), ed alla tradizione antichissima, secondo la quale egli è il creatore del cavallo (2); e se si ammette come probabile la interpretazione che di questo collegamento degli ἵπποι con Poseidone dà il Preller, secondo cui (GM. I, 459) ciò dipendeva " wahrscheinlich wegen seiner schnellen Beweglichkeit, durch die es an die muthig sich bäumenden, kühn vorandringenden und sich überstürzenden Wellen von selbst erinnert „ (3): vien naturale il supporre, che la leggenda di Ippolito lacerato dai cavalli sia provenuta dall' immagine mitica dei flutti marini che lacerano il sole, a denotare il tramonto. Quando poi questo particolare si unì coll' altro contemporaneamente svoltosi, che Ippolito auriga era caduto giù dal carro, quello che avevano operato i cavalli marini, che ormai erano intesi come veri e propri *cavalli* e

---

(1) Accanto ad Aphrodite *pelagia* v' ha un' Aphrodite *ephippos* ed *hippodameia*. PRELLER GM. I 282.

(2) V. LEOPARDI, nota al v. 83 dell'inno a Nettuno.

(3) Anche oggi (annota giustamente il mitologo) i grossi flutti si chiamano *cavalloni*. Del resto questa interpretazione trovasi già in germe presso Servio. Georg. I 12: ideo dicitur equum invenisse, quia velox est eius numen et mobile sicut mare. Il MAURY, *Histoire des religions* etc. I 415, si accosta assai alla interpretazione di Servio e del Preller, riconoscendo nelle acque l'origine dell' epiteto, ma intende per altro delle acque zampillanti delle sorgenti e non di quelle del mare: « Il est le dieu des chevaux, parce que le chevaux individualisès daus le Pégase, sont l' emblème des sources. » Sul rapporto delle acque al cavallo, a proposito del Pegaso, vedi FISCHER, *Bellerophon* p. 87 e segg.; il quale, a p. 8 n. 3, annota: « Als Pferde des Poseidon werden genannt Eriôlês, Glaucos, Enkelados, Sthenos, in deren Namen deutlich Eigenschaften des Meeres bezeichnet sind. » Diverse interpretazioni del Poseidone hippios possono leggersi raccolte nella nota di A. COEN al v. 83 delle nubi di Aristofane, nella edizione da lui curata. Prato 1871.

non più come *cavalloni,* si suppose fatto dai cavalli del carro, e e quindi ebbe origine la tradizione. che Ippolito fu lacerato dai *suoi propri* cavalli.

Ma nella leggenda ippolitea. se Poseidone figura come il vero autore della morte di Ippolito, e i cavalli come esecutori materiali, la ragione della morte stessa è poi determinata da un enorme toro marino, che Poseidone appositamente suscita e che collo spavento da lui recato produce tutta la rovina. L'interpretazione di questo toro marino è veramente dubbia, e può dar luogo a diverse supposizioni. Noto in primo luogo, come l'immagine del toro che viene su dall'oceano *nel tempo della sera,* abbia riscontro nella mitologia vedica. Nell'inno 55 lib. VII del RV. sono le seguenti strofe che Grassmann giustamente chiama il canto del sonno (Schlummerlied): " Dorma la madre, dorma il padre, dorma il cane, dorma il capo della famiglia, dormano tutti i parenti, dorma la gente che abita quì vicino. — Si chiudano gli occhi di tutta la gente che ha stanza ferma o va attorno, o ci conosce di vista, come noi chiudiamo il recinto del nostro focolare. — *Col valido aiuto del toro dalle mille corna (o dai mille raggi) che venne su dall'oceano, noi facciamo scendere il sonno sopra tutta la gente.* — Per le donne che stanno riposando sulle panche, sugli strati portatili, sopra i letti, per le giovani dalle treccie profumate, per tutte facciamo scendere il sonno. „ Questo toro dalle mille corna o raggi *(S'ringa)* dell'inno vedico è tutt'altro che chiaro. e Grassmann nel glossario e nella versione del RV. l'intende per la luna; il Kerbaker, il quale ci ha fornito la versione succitata *(Hermes, Saggio mitolog. 1877,* p. 45), crede " che qui si tratti del cielo stellato, una specie di Argo milloculo che invece di essere addormentato è addormentatore; „ nel commento di Sâyana infine il luogo è dichiarato dalle seguenti parole: *sahasrakirano kâmânâm varshitâ yah sûryas* (sol mille radiis praeditus opimitatum largitor). Nè minori dubbi possono sollevarsi riguardo al toro della leggenda ippolitea. Per Pott (l. l.) questo toro marino che spaventa i cavalli di Ippolito è senza controversia lo stesso dio del mare " welcher von dem furchtbaren Gebrüllt der Wogen zuweilen ταύρειος ja ταῦρος zubenannt wurde. Creuzer II 594: „ Ma il Most prima di lui aveva pronunciata una sentenza affatto diversa (p. 11): " Fabula . . . . narrat, equos conspectu tauri e mari

emergentis consternatos esse ideoque Hippolytum perdidisse. Hoc iterum nihil aliud significat, quam solem lunae adventu pulsum. Taurum symbolum lunae vel certe arcte cum ea coniunctum esse, notum est. [Io ταυροπάρθενος est, et tauri faciem habere cogitabatur (Lycophron v. 1292). Artemis ταυροπόλος, ταυρική, ταυρώ, ταυριώνη, ταυρωπὸς est, cfr. Müller, Dorier, I, p. 387.] Κῆτος, animal marinum, quod ab aliis pro tauro nominatur, fortasse et ipsam lunam e mari emergentem significat. [Cf. Uschold. Vorhalle zur Mythologie. I, p. 446.] „ Io difficilmente potrei decidermi per l'una piuttosto che per l'altra interpretazione. Certo, se il toro nominato nel passo vedico soprascritto, ha qualche cosa che fare con quest'altro toro ippoliteo (ambedue sorgono dall'oceano *nel tempo della sera*), sarebbe da rigettare l'opinione di Pott, perchè il toro vedico difficilmente potrà interpretarsi per l'oceano stesso. D'altra parte, nel caso di Ippolito, parrebbe che il rumoroso agitarsi del mare, onde i cavalloni si contorcono, più che il pacifico e misterioso sorgere della luna, abbia potuto dar luogo a quello spaventoso mostro. " cuius mugitu (come scrive Igino XLVII) equi expavefacti Hippolytum dixtraxerunt vitaque privarunt. „ (1) Il Most poi, come noteremo in seguito, ha una tendenza ad esagerare la funzione che ha la luna nella formazione del mito di Ippolito; tendenza, che unita alla trascuranza di alcuni fatti fondamentali, lo porta anche a disconoscere la vera origine della leggenda amorosa di Fedra. Del resto nulla di più probabile, che sotto la stessa immagine del toro marino che causa la morte di Ippolito, si sieno potuti celare diversi concetti mitologici, ad esempio i due già citati, del mare agitato, e della luna sorgente. Comunque sia di ciò, sembra tuttavia potersi affermare, che anche la presenza di questo toro marino sta a comprovare sempre più, che la morte di Ippolito simboleggia sotto diversi punti di vista il tramonto del sole o in generale il momento del vespero.

Abbiamo superiormente parlato di un Ippolito gigante, che Hermes uccide, munito della sua κυνέη (Apollod. Bibl. I 62). Di questo fatto mitico due diverse interpretazioni sono state date: una dal

---

(1) Si noti come il toro uccida *direttamente* Ippolito nelle rappresentanze delle urne etrusche; v. Puntoni, *Le rappresentanze* ecc. p. 85 segg.

Most, l'altra dal Pott. Il Most (p. 10) riconosce in Hermes, che " Orci galea (quam qui impositam habebat, cerni nequibat) indutus „ uccide il gigante, la " noctis caligo „ la quale " soli intereunti vitam aufert. „ Il Pott (Zeitschr. l. l. s. 112) ravvicina l'uccisione di Ippolito gigante per Hermes a quella di Argo per Hermes stesso. E poichè l'interpretazione di questa seconda favola " bekanntlich auf das Erbleichen der Gestirne am Nachthimmel geht in der Frühe des neuen Morgenlichtes „, così l'uccisione di Ippolito gigante, ossia di colui che produce le tenebre, non sarà altro che il cessare della causa delle tenebre e quindi il risorgere della luce. Io non posso assentire all'opinione del Pott; mi accosto, ma non compiutamente, alla imperfetta spiegazione del Most. A me sembra, che il particolare della κυνέη, di cui va munito Hermes, abbia in questo mito una importanza notevole; sta dunque nella dichiarazione esatta di questa κυνέη, senza la quale Hermes non ucciderebbe il gigante, il vero punto di partenza per la interpetazione del mito. Ora questa κυνέη non è altro (cfr. Kerbaker, Hermes p. 79) se non la corona o cappello di nubi, che il vespero, Hermes, ha generalmente sul capo: questa κυνέη rende invisibili, perchè è come una tenda alla luce del sole; questa κυνέη uccide anche il sole, perchè dietro a lei va a scomparire. (¹) Ma le appercezioni del sole si erano confuse con quelle del vespero; quelle del vespero con quelle delle tenebre; Ippolito insomma era divenuto un gigante (cfr. sopra a p. 45). Quando dunque Hermes uccide Ippolito colla κυνέη, vale a dire, quando la frase il *vespero annienta il sole colle sue nubi tenebrose,* fu diventata mito, l'Ippolito ucciso da Hermes, mentre prima era un eroe solare, divenne l'Ippolito gigante e tenebroso, non potendosi concepire, che Hermes, il mediatore degli Dei, quello che era in tanto buona attinenza cogli eroi solari, volesse uccidere uno di loro. Il fondo del mito è per conseguenza siffatto: Il vespero colle sue nubi fa sparire il sole; il vespero colle sue nubi uccide Hippolytos (= sole); Hermes colla κυνέη uccide Hippolytos (gigante,

---

(¹) Anche oggi chiamasi in Toscana *cappello* un gruppo di nuvole, specialmente se in cima ad un monte. Nelle pianure sottostanti ai monti pisani, ad esprimere il fatto meteorologico, che quando il vertice del monte di Buti è coperto di nubi, si avvicina la pioggia, dicono: « Quando Buti piglia il *cappello,* — contadini pigliate l'ombrello. »

tenebra). L'errore del Most sta forse nel non aver capito l'Ippolito gigante; quello del Pott nell'aver trascurato l'importanza del particolare mitico della κυνέη: ambedue poi poco si sono curati dei successivi svolgimenti subìti dalla fraseologia mitica da loro presa in esame (1).

Anche nella relazione, che un Ippolito, figlio di Arabia e di Egitto (nato dunque in oriente), e da ravvicinarsi pei suoi caratteri solari (Pott, l. l. p. 113) al figlio di Teseo, ebbe con Atlanteia per esser questa in connessione con Danao, da cui e dalle Amadriadi uscirono le donne congiunte a quella decade dei figli di Egitto, alla quale appartenne anche quell'Ippolito, volle il Pott vedere un immagine del sole al tramonto. La parentela alquanto lontana può fare illusione ai poco esperti in materia mitologica; ma evidentemente per il mito tanto vale esser figlio di Atlanteia, quanto dipendere da questa in terza generazione, e qualunque attinenza coi personaggi di questa terza generazione può talvolta valere quanto l'attinenza con Atlanteia stessa. Uno stesso personaggio mitico può, come anche altrove abbiamo notato, scindersi in un numero indefinito di mitici personaggi, e divenire allo stesso tempo padre, figlio, nipote ecc.; come pure cambiando sesso madre, moglie, figlia, e via dicendo. Dietro questa considerazione la ipotesi del Pott perde quel carattere paradossale che a prima giunta sembra avere, ed entra nel numero delle probabili; tanto più, se si tien conto di tanti altri particolari presentatici da quello stesso Ippolito, e i quali tutti (come può vedersi in Pott l. l.) alludono ad un eroe di carattere eminentemente solare. Anche qui è opportuno ripetere quanto abbiamo accennato nel primo capitolo: nelle ricerche mitologiche difficilmente l'ipotesi basata sopra un solo fatto isolato può apparire sostenibile; sta nell'accordo e nel convergere di tutti i fatti verso un unico centro, che possiamo persuaderci della maggiore o minore probabilità di una ipotesi emessa a proposito di un fatto determinato.

E per questa stessa considerazione noi accettiamo senz'altro come *probabile* anche l'altra congettura del Pott, che cioè parente stretto del nostro Ippolito figlio di Teseo fosse anche quell'altro Ippolito Sicionio

---

(1) Cfr. anche Bernays *De Hippolyto Troezenio* p. 52.

di cui parla Plutarco in Numa cap. 4. Esso pure dimostra caratteri solari (Pott l. l. p. 113); e allorchè Plutarco scrive: καὶ τὸν Σικυώνιον Ἱππόλυτον (ἐρώμενον γεγονέναι τοῦ Ἀπόλλωνος), ᾧ δὴ καί φασιν, ὁσάκις τύχοι διαπλέων εἰς Κίρραν ἐκ Σικυῶνος, [αὐτῷ χρᾶν] τὴν Πυθίαν, οἷον αἰσθανομένου τοῦ θεοῦ καὶ χαίροντος, ἀποθεσπίζειν τόδε τὸ ἡρῷον· “ καὶ δ᾽ αὖθ᾽ Ἱππολύτοιο φίλον κάρα εἰς ἅλα βαίνει „; non credo che andremo errati nel trovar giustificabile la domanda di Pott: “ Darf man Das anders auflegen, als von dem Davor - und Wieder - hinabtauchen der Sonnenrosse ins Meer zur Morgen und Abendzeit? „. E quando il Leopold a questo luogo di Plutarco trova da annotare: “ Videtur hic Hippolytus is esse, quem inter reges Sicionis numerat Paus. Corinth. cap. 6. Fuit Rhopali filius et Phaesti nepos vixitque Agamemnonis temporibus qui bellum ei intulit et imperata facere coëgit „; certo non fa altro, colla sua identificazione congetturale, che confermare quanto a proposito dell'Ippolito ἐρωμένου τοῦ Ἀπόλλωνος aveva opinato il Pott, poichè il mitico re di Sicione non ne è che un duplicato, riguardo ai suoi caratteri solari (Pott. l. l. p. 114).

Per antitesi mitica si sono accoppiati in una stessa nozione leggendaria i due punti estremi, i due aspetti contradicentisi del fenomeno che è a base del mito stesso. Se il sole che tramonta alla sera, è quello stesso che risorge al mattino, anche l'eroe solare, morto ed oscurato alla sera della sua vita, deve nuovamente risorgere con nuova esistenza e nuovo vigore. Formule mitiche del sole risorgente congiunte nello stesso ciclo leggendario con formule mitiche relative al sole tramontante, abbiamo già avuto occasione di notare a proposito dell'Ippolito figlio di Egitto e di Arabia, e dell'altro Ippolito Sicionio. Ma in nessuno di questi due casi tal formula mitica ha assunto tale importanza, quale dimostra avere nel mito di Ippolito figlio di Teseo, il quale non solo è fatto risorgere ad istigazione di Artemide per Asclepio, ma, dopo risorto, ha come una nuova esistenza leggendaria, sebbene, per la localizzazione del mito ad Aricia, alquanto diversa della prima. Ho già citato nel capitolo secondo i luoghi degli antichi scrittori, che ci attestano questa risurrezione di Ippolito; ma ho riserbato a questa occasione il notare, come alcuni di essi affermino indubbiamente questo fatto malgrado il loro valore puramente negativo. Il famoso luogo di Orazio Od. IV 7, 25-26:

" Infernis neque enim tenebris Diana pudicum | liberat Hippolytum „ in qualunque modo si intenda, qualunque sia stato il motivo che abbia indotto Orazio a scrivere in quella maniera (o la contemporanea esistenza di una leggenda secondo la quale Ippolito non sarebbe morto, o la convenienza poetica di non contradire con un fatto a quanto premeva al poeta di affermare come tesi generale); quel luogo dimostra sempre l'esistenza di una versione, secondo cui Ippolito sarebbe dopo morte resuscitato. Una tradizione trezenia affermava a tempo di Pausania (II 32. 1) che Ippolito senza morire, non che resuscitare, era stato cambiato nella costellazione dell' Ἡνίοχος; ma l'esistenza di un τάφος Ἱππολύτου in Trezene (Paus. I 22. 1) e di una stele votiva ad Asclepio in Epidauro, che si diceva consacrata da Ippolito a questo dio per gratitudine (Paus. II 27. 4), mostrano contemporanea l'altra versione leggendaria della morte e del risuscitamento. Dinanzi al significato certo che mitologicamente ha la leggenda di Ippolito, cioè di una leggenda svoltasi da mito solare, la resurrezione dell'eroe riesce così spiegabile, è una particolarità così richiesta dal mito stesso, che noi non dubitiamo affermare, essere stata questa un'antica tradizione, e non già posteriore e svoltasi per il trasloco del mito da Trezene ad Aricia. A mio parere dunque non occorre che il luogo di Apollodoro Bibl. III 10. 3 sia emendato da Scheibel (p. 36 sqq.) nel senso che ὁ τὰ Ναυπακτικὰ συγγράψας (probabilmente Carcino) dica Ippolito essere stato resuscitato da Asclepio, per provare l'antichità di questa versione leggendaria: per me questo è un particolare mitico che necessariamente doveva aver luogo, se si tien conto degli altri tutti che compongono il mito di Ippolito. Se il luogo sopracitato di Orazio, e una tradizione trezenia negano il fatto, ciò vuol dire che il fatto per altri sussisteva; e poichè questo è mitologicamente spiegabile, anzi è un necessario complemento del mito stesso, non dobbiamo esitare a ritenerlo come autentico e come antico. Un argomento confermerà poi con certezza presso che assoluta quello che ora andiamo con molta probabilità asserendo; ed è la congiunzione, anzi la stretta parentela ed identità della leggenda ippolitea con una serie di leggende della medesima natura, nelle quali l'eroe principale, dopo morte, o sotto una forma o sotto un'altra, quasi costantemente risorge; serie di leggende, delle

quali dovremo nei seguenti capitoli molto ampiamente discutere. Dall'esser poi contrapposta alla versione leggendaria della resurrezione ippolitea un'altra versione secondo la quale esso non sarebbe risorto, può formularsi la questione, se anche questa seconda versione sia miticamente spiegabile come la prima, e perciò possa starle a lato parallelamente, e ugualmente antica ed autentica. Se il luogo di Orazio è frutto di una riflessione meramente poetica, vale a dire, se la nozione che Ippolito non risorse, fu a bella posta escogitata da Orazio per non contradire al principio generale posto in quell'ode, che ciò che muore non risuscita; allora trattasi di una opinione personale che non ha verun interesse per la mitologia. Ma se Orazio, a convalidare il principio da lui espresso nella sua ode, ebbe ricorso ad una versione leggendaria effettivamente esistente ai suoi tempi, secondo cui Ippolito non sarebbe risorto, allora tal versione può intendersi in due diverse maniere; o che Ippolito dopo esser morto non resuscitò, oppure che, non che risorgere, nemmeno morì. Questa seconda versione concorda manifestamente con quella trezenia, citata da Pausania (v. sopra), Ippolito non esser morto, ma soltanto trasmutato di auriga terrestre in auriga celeste nella costellazione dell'Ἡνίοχος. Evidentemente, date le nozioni mitiche che possediamo sopra Ippolito, con difficoltà potè nascere la versione, che esso dopo morto non risuscitò; mentre l'altra forma, secondo la quale non risuscitò, ma nemmeno morì, potrebbe esser benissimo primitiva e miticamente spiegabile, anzichè una forma speciale dei Trezeni, nata per la convinzione che una loro divinità, qual'era Ippolito, non avrebbe dovuto morire. Il sole può concepirsi come morente e resuscitante; ma tenuto conto che egli sempre sopravvive ed è sempre lui stesso che subisce tale modificazione, nasce facilmente la persuasione della sua immortalità, e quindi colla leggenda della sua morte e resurrezione può coesister quella della sua vita perpetua non soggetta mai ad una morte vera e propria. In questo caso le due versioni sarebbero nate da due diverse maniere di considerare il fenomeno, cioè non rappresenterebbero che due lati differenti del medesimo oggetto.

II. 2. Per la stessa ragione, per cui si trovano riunite nella leggenda di Ippolito immagini tolte non tanto dal tramonto del sole quanto dall'opposto fenomeno del suo risorgere, altre immagini mi-

tiche essenzialmente solari concorsero al progressivo sviluppo del mito. Difficilmente un mito che racchiudeva in sè immagini del tramonto e del levarsi del sole, avrebbe potuto non accogliere anche altre immagini del fenomeno solare più usitato, cioè del sole in quanto percorre diurnalmente la volta celeste. Sotto questo rispetto Ippolito non è che un pallido riflesso della divinità greca solare per eccellenza ἥλιος Ἀπόλλων. Lo Scheibel, a vero dire, ha esagerato il parallelismo Hippolytos — Apollon, poichè non contento di estenderlo ai caratteri più salienti e nei quali è necessario convenire, l'ha esteso per fino ad alcuni attributi, che se sono accertati per antica testimonianza nella persona di Apollo, sono tutt'altro che certi in quella di Ippolito. Si può consentire, fino a un certo segno, in un Ippolito corrispondente all' Ἀπόλλων ἀκέσιος o παιών, poichè le attinenze tra Ippolito ed Asclepio nell'Argolide erano così strette, che persino antiche statue di Asclepio erano confuse con quelle di Ippolito ([1]); ma credo molto arbitraria l'opinione di Scheibel, quando mi considera Ippolito divinità mantica al pari di Apollo, pel solo fatto della sua posteriore congiunzione con Egeria, e per aver riscosso un culto che appare uguale a quello prestato dai greci ad Apollo stesso. Invero, la posteriore attinenza di Ippolito con Egeria si può altrimenti spiegare colla sovrapposizione di Ippolito a Virbio, per cui si trovò in contatto con quella stessa Egeria, colla quale Virbio era in primitiva congiunzione; quanto poi al culto della chioma resa ad Apollo, ciò non prova quanto la Scheibel vorrebbe asserire, perchè questa era una forma di culto estesissima e applicata perfino alle divinità fluviatili della Grecia. Per ciò che concerne Ἱππόλυτος ἁγνός, anch'io penso che ci riproduca in piccolo la splendida figura dell'Ἀπόλλων ἁγνός, a caratteri eminentemente severi e dorici; ma certo appar molto semplice ed ingenua la maniera, con cui Scheibel (p. 48) crede si sia svolto questo carattere di severa purezza così in Apollo come in Ippolito: " Sol porro purus, clarus, candidus praedicabatur. Et revera Hippolyti moribus, quibus tantum non exemplar virtutis intueri videamur, quid cogitari potest castius, quid sincerius, quid integrius?„ Certo con così poche parole non si dà un'idea veruna del complicato

---

([1]) Cfr. Buttmann in *Mythologus* II p. 145 segg.

processo psicologico, per cui una divinità solare può avere acquistato un cotale carattere di purezza; nè io ardirò farlo con molte; ma contento al fatto, che l'ἁγνότης di Apollo devesi riportare al suo carattere solare (come quella di Artemide al suo carattere lunare), noto che l'Ἱππόλυτος ἁγνός, come parallelo dell'Ἀπόλλων ἁγνός, rende sempre maggiore la probabilità dell'ipotesi emessa intorno alla sua derivazione celeste. — Pieno riscontro ad Apollo fa Ippolito nelle sue qualità di auriga e di cacciatore. Come abbiamo già notato, l'immagine dell'auriga celeste, a indicare il sole nella sua traversata diurna, è cosa talmente nota che non ha bisogno di spiegazioni. Anche la formula del cacciatore mitico può riferirsi al fenomeno solare, ma in due diverse maniere: il sole infatti può considerarsi come un cacciatore (ed anche come un guerriero) o in quanto scaglia i suoi raggi cocenti assomigliabili ad altrettanti dardi, o in quanto trovasi spesso in lotta coll'elemento avverso delle tenebre così nel fenomeno della tempesta come in quello dell'avvicendarsi della notte e del giorno. Se tutte e due queste appercezioni o una sola, e in questo caso quale di esse, abbia valso per il mito di Ippolito, è difficile determinare. Nè il fatto, che Ippolito è piuttosto cacciatore di esercizio che cacciatore di mostri e belve feroci, può provare esser l'immagine di Ippolito cacciatore provenuta dal sole dardeggiante, e non dal sole in lotta colle tenebre (questa lotta è sempre più feroce, specialmento nel caso della tempesta, e si assomiglia ad una vera battaglia); poichè, anche se Ippolito fosse stato da principio cacciatore di belve e di mostri, per l'ingentilimento del suo carattere a Trezene sarebbe divenuto ben presto cacciatore di esercizio, come era effettivamente, e il cacciatore selvaggio, che lotta contro potenze nemiche, si sarebbè ben presto trasformato nel giovinetto, in cui la caccia è come un complemento dell'educazione. Che le rappresentanze figurate ce lo mostrino iu lotta con un cinghiale, ciò non ha significato veruno, poichè tale era la caccia usuale (come nota O. Jahn. Arch. Beiträge p. 308) così nella saga eroica come nell'arte. Pausania al suo tempo se lo immaginava anche cacciatore di lupi infestanti il paese di Trezene, perchè cita (II 31, 4) come probabile questo fatto, a spiegare la fondazione per parte di Ippolito di un tempio ad Artemide Λυκία (da λύκος, lupo, per falsa etimologia). In tesi generale parrebbe che

nella figura di Ippolito dovessero esser penetrate ambedue queste forme di cacciatore, le quali per altro sarebbero andate a fondersi nell'unica forma posteriormente possibile (cioè del cacciatore di esercizio) per l'avanzamento della civiltà trezenia, che costrinse il mito a ingentilirsi nel suo colorito poetico. Ciò è reso tanto più probabile dal fatto che pochi miti locali furono talmente elaborati dalla fantasia popolare come il mito di Ippolito; ragion per cui le sue trasformazioni furono così rapide, che già nel V secolo, quando Sofocle ed Euripide si apparecchiavano a coordinarne nelle loro opere d'arte il materiale mitico, la leggenda ippolitea aveva quasi del tutto nascosto il segreto della propria origine.

Col precedente lavoro di analisi, non credo siamo andati errati per ciò che concerne il metodo di investigazione mitologica. Abbiamo difatti proceduto in questa guisa: Analizzato dapprima il nome dell'eroe, come quello che in sè poteva racchiudere fossilizzata qualche primitiva parte vitale del mito, siamo stati posti da essa sulla via della retta interpretazione del mito stesso. Ma poichè, come abbiamo dimostrato, la parola, di per sè, non ci dà che una incerta base della interpretazione, abbiamo voluto esaminare anche la gesta dell'eroe, per vedere se col loro significato la interpretazione data al nome dell'eroe venisse a convalidarsi. Così mentre questo ci ha messi sulla via per l'analisi del mito, l'analisi del mito poi ha confermato l'interpretazione del nome.

Esaminando alcuni attributi di Ippolito, non abbiamo come ognun vede, esaurito tutta quanta la leggenda, ma soltanto mostrato come una parte di essa converga ad un medesimo centro, e come nel mito di Ippolito debbano riconoscersi evidenti tracce di mito solare. Dico *evidenti*, perchè se può esservi incertezza su qualche punto speciale della interpretazione da noi data, non credo possa cader dubbio sul significato generale di quella parte della leggenda che abbiamo presa in esame: per dubitarne bisognerebbe disconoscere i fatti più essenziali della mitologia; e un'opposizione seria non può venir fatta, in quanto al carattere generale della interpretazione, se non da chi può anche mettere in dubbio l'esistenza di miti solari, che è quanto dire, chiudere gli occhi davanti ai fatti mitologici più manifesti. Se col mito di Ippolito, anzi, più esattamente parlando, coll'analisi di una

parte del mito di Ippolito, siamo caduti a un mito solare, ciò non è avvenuto perchè in noi fosse la smania di riportare al sole ogni mito: contro la verità dei fatti non potevamo parlare; e d'altra parte è ben naturale, che le leggende degenerate da miti solari debbano essere in una sterminata quantità, dal momento che il fenomeno che loro ha servito di base, doveva più che ogni altro interessare e colpire la fantasia degli uomini primitivi. Del resto se vi sono molti miti di questo genere, tutti differiscono tra loro, in quanto, o ci rendono il fenomeno stesso, ma sempre considerato sotto aspetti diversi, oppure riproducono lo stesso aspetto del fenomeno, ma con diverso colorito ed appercezione. Così quell'apparenza illusoria di voler trovare una sola causa originaria per una infinita quantità miti, sparisce, perchè a nessuno verrà in mente di pensare, che i mitologi assegnino come causa originaria del mito il fenomeno stesso che ne è a base, ma sibbene *il rapporto che intercede tra quel fenomeno e la coscienza dell'uomo primitivo*. E siccome questa può trovarsi in istati grandemente differenti tra loro, ognuno capisce, che se anche il fenomeno resta sempre lo stesso, i miti che ne vengono fuori cangiano però notevolmente di colorito; e sebbene tutti abbiano a riportarsi alla stessa sorgente, tuttavia, dal punto di vista morfologico, essi debbono esser considerati come miti essenzialmente diversi. Volendo dimostrare in qual modo lo stesso fenomeno possa dar luogo a miti di carattere tutt'affatto contrario, potrebbero citarsi, accanto al mito di Ippolito, quello di Endimione e quello della morte di Heracles, ambedue derivanti dal fatto del sole al tramonto. Il lettore potrà consultare l'analisi che Max Müller ha fatto di questi miti nel saggio più volte citato sulla mitologia comparata; e qui basti accennare alla svariata concezione del fenomeno stesso in tre guise diverse, nella caduta da un carro, nel quieto addormentarsi di un giovinetto, nel bruciare in mezzo alle contorsioni ed alle angoscie mortali sopra un rogo ardente. E ciò non volendo parlare della intonazione fantastica propria di ciascuno mitico personaggio, e mettere in rilievo la differenza tra la figura del robusto Heracles dai fasti strepitosi e quella del giovine casto che perisce vittima della sua innocenza, o del giovinetto cacciatore che misticamente si addorme contemplato da una dea.

Ho notato poco sopra come l'analisi sin qui fatta non si estenda

a tutta la leggenda ippolitea, ma solo ad una parte di essa: a rigore dunque non possiamo dire, per ora, che il mito di Ippolito sia un mito solare, ma soltanto che alcuni elementi che lo costituiscono, derivano dai fenomeni della vicenda solare. La parte che abbiamo sin qui esaminata, sta nel mito di Ippolito come da sè, e ne costituisce, a dir cosi, il lato eroico e leggendario: di contro ad essa, sebbene con essa intrecciata, sta un'altra frazione del mito, che alla sua volta, come vedremo, potrebbe suddividersi in due altre. Il glutine che riunisce la parte esaminata sin qui con quella che anderemo esaminando, non sarà difficile a scoprirsi, solo che noi esponiamo in che consiste questa seconda parte e la collochiamo nella sua luce vera. Si tratta non già di due parti del mito, che possono considerarsi come differenti in astratto per il loro carattere, ma, secondo me, di due miti affatto diversi, che si sono sovrapposti l'uno all'altro nel mito di Ippolito, per una fortissima affinità che dimostrarono appena vennero ad avvicinarsi tra loro, e per essersi indipendentemente svolti con un processo molto analogo. Intanto giova notare, che gli elementi sin qui presi in esame possono considerarsi come prettamente greco-arii, in quanto le immagini in essi contenute ricorrono con frequenza così nella mitologia greca, come universalmente nelle mitologie di tutti i popoli indoeuropei. Ma dell'altra parte del mito non potremo dire lo stesso: sebbene sovrapposta a mito greco, essa appare essenzialmente orientale, ed importata nel suolo ellenico per le molteplici relazioni che la Grecia ebbe coll'Oriente.

Chiuderei tosto il capitolo, se non mi sentissi obbligato a far notare, come l'analisi fin qui istituita in una parte del mito di Ippolito, non sia che un'analisi meccanica e niente affatto fisiologica; se difatti io ho costatato con essa la presenza di un dato numero di formule mitiche, non ho però mostrato in qual modo e per quali ragioni esse si sieno successivamente ed armonicamente intrecciate tra di loro. In qualche punto soltanto ho parlato di successivo svolgimento di una formula mitica; ho mostrato, per esempio, come l'appercezione del sole al tramonto quale auriga che scioglie i suoi cavalli, non sia appercezione primaria; come nella nozione che Ippolito fu vittima di Poseidone, si nascondessero probabilmente diverse stratificazioni mitiche; lo stesso ho notato per l'Ippolito gigante ucciso da Hermes,

e per i cavalli laceratori dell'eroe. Ma tutto ciò non riproduce lo sviluppo del mito solare ippoliteo, perchè poi quelle formule mitiche restano slegate tra di loro e non mostrano nessuna affinità necessaria, cosicchè benissimo qualunque di loro potrebbe rimuoversi senza produrre verun disturbo nell'organismo del mito. La ragione per cui non ho tentato la ricostruzione del processo organico, onde tali formule mitiche andarono necessariamente a congiungersi tra di loro, apparirà giusta a chiunque si faccia un concetto preciso sul modo di svolgimento di un organismo mitico qualsiasi. Antecedentemente alla formazione dei miti locali vi fu un periodo, in cui le formule mitiche riferentisi a un dato ciclo di fenomeni affini vagavano nella fantasia dei primi uomini quasi ex lege, e soltanto congiunte tra loro per l'unità naturale dei fenomeni, da cui originariamente si erano staccate. Mille immagini, mille incerte forme di dei e di eroi, parvenze tra naturalistiche ed antropomorfiche, erano il comune patrimonio di una intiera schiatta, senza che l'una famiglia di essa si appropriasse la tal serie di immagini piuttosto che un'altra. Il processo di naturale scelta, motivato dalle tendenze e dalle inclinazioni speciali di ciascuna popolazione, frantumò, a così dire, la congerie di tutto quel materiale mitico, per modo, che ciascun popolo ebbe la sua parte, corrispondente a quel grado di cultura che possedeva. Ma la scissione del primitivo materiale mitico non si arrestò allorquando schiatta si divise da schiatta e popolo da popolo, bensì continuò dentro un popolo stesso tra famiglie e famiglie, e persino tra individui ed individui. Così mentre un popolo di fronte ad un altro prescelse il materiale mitico più confacente alle sue abitudini ed alle sue tendenze, dentro il popolo stesso divennero esclusive concezioni di certe famiglie e di certi individui alcune formule mitiche, che presso certe altre famiglie e certi altri individui non avrebbero potuto attaccare. Per tal modo quel primitivo ammasso di formule mitiche, che proveniva da una medesima scaturigine, fu sparpagliato ben presto presso una serie di tribù, di famiglie, di individui, che ne elaborarono con leggi indipendenti ciascuno la propria parte, al modo stesso che ciascuno dava incremento e sviluppo al proprio idioma dialettale. Lo sviluppo vero e proprio del mito come organismo fu dunque da principio tutto locale, e se un dato mito contiene un certo numero di formule mitiche e non più, concatenate in un modo piut-

tosto che in un altro, ciò è in forza di un primo processo di scelta, che fu operato da quella particolare famiglia, presso la quale in principio si coordinò la serie mitica; il che vuol dire, in altre parole, che la quantità e il coordinamento delle formule mitiche sono il resultato delle inclinazioni e delle tendenze che ebbe quella piccola comunità di persone, le cui fantasie impressero nel mito le prime forme. Sotto questo rapporto l'analisi mitica è feconda di utili resultati; imperocchè talora può servire di base alla ricostruzione storica della primitiva civiltà di una schiatta. Ma d'altra parte è necessario riconoscere l'immensa difficoltà che si presenta al mitologo indagatore degli ultimi strati mitici di una leggenda locale: ben difficilmente potrà mettere in rilievo il successivo concatenarsi e la successiva funzione delle diverse formule mitiche, allorquando si andarono a fondere in un solo organismo. A tale scopo egli dovrebbe estendere l'analisi di un mito a tutti gli altri miti congeneri dello stesso popolo, e tenuto conto degli elementi che ricorrono e spariscono nelle diverse forme dei diversi miti, indagare anche il perchè di tali ricorsi e di tali scomparse, e di qui prender le mosse per determinare la funzione primitiva di ciascuna formula mitica che effettivamente compaia in un mito speciale: lavoro delicato, e che naturalmente non può tentarsi senza grandi pericoli. — La parte esaminata del mito di Ippolito è un *derivatum* da una congerie di materiali mitici relativi al fenomeno del sole nella molteplicità delle sue manifestazioni: la ragione di questo speciale *derivatum,* di questa speciale frazione del primitivo materiale mitico, sta tutta in una scelta istintiva, elaborata nella fantasia di coloro, che pei primi dettero assetto all'organismo mitico ippoliteo. Quando noi dunque vogliamo cercare il perchè del numero delle formule che concorsero a formare questo organismo, e la necessità del loro concorrere, e il prima e il poi del loro riunirsi, e le successive trasformazioni, tutto ciò val quanto domandarsi la storia esatta delle inclinazioni e delle tendenze, in genere di tutta quanta la civiltà di quella classe di persone che presero parte a un tale lavoro mitologico. La difficoltà, e talora la impossibilità della ricerca in siffatte questioni, portano di conseguenza che noi ci accontentiamo, pel nostro Ippolito, di avere enunciato generalmente in qual modo la cosa potesse aver luogo, senza avanzarci più oltre in particolari tentativi.

Certo, concepito un organismo mitico nel modo da noi sovradescritto, esso verrebbe ad acquistare una notevole importanza; imperocchè esso racchiuderebbe in sè stesso fossilizzata quella storia primitiva delle diverse nazioni, che nemmeno la parola, per essersi formata troppo anteriormente, sarebbe in grado di rivelare. La mitologia greca specialmente, come quella che è ricca di leggende locali, anzi che originariamente non conta che miti locali, fornirebbe sotto ogni rispetto un materiale preziosissimo per cotali ricerche: solo si richiederebbe rinnovato sotto un punto di vista mitologico quel paziente lavoro monografico su ciascun dio e ciascun eroe, che fin qui non si è fatto che in sussidio della filologia, e che generalmente può ritenersi privo di resultati di qualche valore nel vero campo della morfologia mitologica.

---

# CAPITOLO QUARTO

## *La dualità Hippolytos-Aphrodite.*

Nel prologo del secondo Ippolito di Euripide, Aphrodite dopo aver detto che Fedra innamorossi del figliastro ad Atene, allorquando questi quivi si recò per la celebrazione dei grandi misteri nella sua qualità di orfico, continua in questa guisa:

29 Καὶ πρὶν μὲν ἐλθεῖν τήνδε γῆν Τροιζηνίαν
30 Πέτραν παρ' αὐτὴν Παλλάδος κατόψιον
31 γῆς τῆσδε ναὸν Κύπριδος καθίσατο
32 ἐρῶσ' ἔρωτ' ἔκδηλον· Ἱππολύτῳ δ' ἔπι
33 τὸ λοιπὸν ὠνόμαζεν ἱδρῦσθαι θεάν.

Ho riprodotto il testo del Nauck (3.ª ed.): aggiungo ora la lezione del cod. laur. XXXII 2, secondo ispezione mia propria (Si distinguono in laur. XXXII 2: L, L¹, l *Prinz* = C, C², c *Wilamowitz.)* V. 31. ἐγκαθείσατο L. — 32. ἔκδηλον L, ἔκδημον l. — 33. ἱδρύσθαι L. — Il luogo è evidentemente corrotto. L' ἐγκαθείσατο è errore manifesto; l' ἔκδηλον del v. 32 non ha senso, perchè Fedra non manifestò dal principio il suo amore, ma lo tenne invece nascosto; nè posso capire che ἔκδηλον voglia dire in questo luogo altro che *manifesto, palese:*

anche l'ἔκδημον ἔρωτα si intende malamente. L'ὠνόμαζεν è assurdo: se Fedra avesse intitolata ἐφ' Ἱππολύτῳ la dea, a cui ella fondava il tempio, avrebbe manifestata la sua passione, mentre in realtà faceva ogni sforzo per tenerla celata. Recano difficoltà le due parole Κύπρις e θεά, che la dea pronuncia parlando di sè stessa. Infine la espressione ἱδρῦσθαι θεάν sembra malamente usurpata nel senso di ναὸν ἱδρῦσθαι θεᾶς; e negli ultimi due versi l'espressione ὀνομάζειν ἐφ' Ἱππολύτῳ ἱδρῦσθαι θεάν, sembra provenire dall'ibrido accozzo di un ὀνομάζειν ἐφ' Ἱππολύτῳ e di un λέγειν ἐφ' Ἱππολύτῳ ἱδρῦσθαι (ναὸν θεᾶς). Le congetture parziali, καθίσατο del Nauck per l'ἐγκαθείσατο del v. 32, ὠνόμαζον di Meineke, ὑμνήσουσι di Valckenaer (cfr. Iph. T. 1457), ὀνομάσουσιν di Jortin, non rimediano, come ognun vede, a tutte le difficoltà. Blomfield espunse i due versi 32-33, ma con ciò rimasero due inconvenienti: in primo luogo i due versi precedenti non danno un senso compiuto, non venendo assegnata la ragione per la quale Fedra fondò il tempio ad Aphrodite; in secondo luogo resta la parola Κύπριδος, che la dea direbbe di sè stessa. Altri (Jahn, Hermes II 249; Schliack, Philol. XXXV 707; Wheeler, De interp. Hippol. p. 44 sqq.) espungerebbero come interpolati anche i tre versi precedenti, cioè da 29 a 33. Il ragionamento che convalida questa espunzione, è il seguente: I due versi 32-33 sembrano assolutamente interpolati: l'ὠνόμαζεν ha tutta l'apparenza di essere stato usurpato da un interpolatore nel senso di *effecit ut nomen in posterum esset,* cosa indegna di Euripide; oltre di che le difficoltà, che si raggruppano in quei due versi, sono tali e tante, che qualunque rimedio critico sembra insufficiente a potervi del tutto riparare. Ma l'espunzione di quei due versi porta come necessaria conseguenza l'espunzione dei due versi precedenti 30-31, non tanto per le difficoltà inerenti a loro stessi (delle quali a una sola sembra essersi potuto rimediare, l'ἐγκαθείσατο corretto dal Nauck in καθίσατο; l'altra, Κύπριδος, sembra insormontabile), quanto anche per ciò che abbiamo osservato a proposito della congettura di Blomfield, che cioè, tolti soltanto i due versi 32-33, il senso dei due versi antecedenti rimarrebbe tronco ed incompleto. Potrebbe rimanere per la sua fattura il v. 29; ma bisognerebbe allora supporre che l'interpolatore per aggiungere quei quattro versi, avesse tolto qualche cosa, perchè il verso 29 non lega

col v. 34. E anche in questo caso resta un'altra difficoltà notata dal Wheeler (l. l.): “ Atque si res ipsas spectas, non bene convenit v. 29 cum 25-27 et 34 sqq. qui rerum progressum satis indicant. „ Dal v. 29 comincia dunque la interpolazione e si estende fino a tutto il v. 34. Può allora farsi la questione della provenienza di quei versi, o se essi sieno stati a bella posta foggiati da un inesperto interpolatore. Abbiamo notato nel capitolo secondo (p. 26) come un corrispondente esatto al luogo euripideo si riscontri in Diodoro IV 62. Se la versione leggendaria seguita da Diodoro fosse quella stessa del secondo Ippolito di Euripide, potrebbe argomentarsi che Diodoro attinse immediatamente a questa tragedia la sua notizia mitologica; e allora l'interpolazione risalirebbe ad un periodo di tempo molto antico. Ma la versione leggendaria di Diodoro appartiene, come abbiamo veduto, ad altra categoria. Essa coincide in buona parte con quella riferitaci dagli scolii omerici (Od. λ 321) sulla fede di Asclepiade Tragilense. Ora poichè la narrazione di Asclepiade (forse nei *Tragodumena)* è generalmente ritenuta come un sunto del primo Ippolito di Euripide (1), non parrà strano come Wheeler ritenga che i 29-33 dello Stephanephoros sieno stati tratti dal primo Ippolito e malamente intrusi nel prologo del secondo. Può per altro obbiettarsi che nella forma in cui sono quei versi, come non possono stare nel secondo Ippolito, così non potevano esser leggibili nel primo; e l' emendazione sarebbe sempre necessaria. In questo caso non so quanto convenga spostare la questione, e da una tragedia esistente ridurla nel campo di una tragedia perduta, sui particolari della quale ben poco conosciamo. Io riterrei sempre quei versi interpolati; ma sarei inclinato a credere che l'interpolatore si fosse valso del luogo di Diodoro, senza negare la possibilità che lo stesso concetto, sotto forma degna di Euripide, fosse stato espresso nel primo Ippolito, donde Asclepiade Tragilense e, se vuolsi, anche Diodoro, potrebbero avere attinto la loro notizia intorno all'Hippolyteion.

Questa sommaria discussione critica sui sopracitati versi di Euripide ci è parsa indispensabile, poichè essi, per la notizia che racchiudono, sono tutt' altro che privi di importanza. Se il concetto da loro espresso spettasse in ultima origine ad Euripide (nel primo Ippolito), potrebbero

(1) Cfr. Weil, *Sept tragédies d' Euripide* (*Notice sur le premier Hippolyte*).

da essi ricavarsi le seguenti notizie: che cioè, nel V secolo av. C. esisteva ad Atene, presso l'acropoli (πέτραν παρ' αὐτὴν Παλλάδος) ed in luogo donde poteva vedersi Trezene, un tempio ad Aphrodite, detta probabilmente ἐφ' Ἱππολύτῳ, e la cui fondazione era dalla tradizione popolare riportata a Fedra. Posto poi che quei versi sieno, anche nel concetto, assoluta fattura di un interpolatore, sparisce il dato cronologico, ma resta sempre la notizia di qualche valore, perchè altrimenti confermataci da diverse testimonianze. Se una iscrizione in marmo pentelico scavata " in arce ad Parthenonem in cisterna „ e, a quanto sembra, anteriore ad Euclide, è stata rettamente restituita dal Kirchhoff (Inscript. atticae Euclid. anno vestust., ed. A. Kirchhoff, Berol. 1873. — 212), essa convaliderebbe la notizia offertaci nei versi 32-33 dell'Ippolito Stephanephoros intorno ad una Aphrodite ἐφ' Ἱππολύτῳ. L'iscrizione è la seguente:

**212.**

| | | |
|---|---|---|
| | ꞋꞋ Ε Σ Ε | |
| | Ꞁ Ο L Υ Τ Ο | ⸝ |
| | Ο Σ | Δ |
| | ⸝ L Ο Ν Ο Σ Γ Υ | Μ |
| 5 | Ε Α Γ Α Ρ Χ Ε Α | Χ Ͱ |
| | Ι Ο Ε Μ Ε Λ Α | Α Υ Τ |
| | ∩ vac. Γ Ο | Γ Ρ Ο |
| | | Π |

ed è ricostituita in questo modo nella sua parte sinistra:

1) [᾽Αφροδ]ίτης ἐ[π]-
[ὶ Ἱπ]πολύτω[ι]
[ὅρμ]ος ?

2) [᾽Από]λλωνος Πυ-
[θίου] ἡ ἀπαρχὴ ἀ-
[ργυρ]ίου ἡμερα-
. . . . ο ποῦ.

Di un' Aphrodite ἐφ' Ἱππολύτῳ parlano espressamente gli scolii al

luogo euripideo sopracitato, i quali aggiungono anche essersi chiamata pure Hippolytia: ἐκάλεσε δὲ (Φαίδρα) Ἀφροδίτην ἐφ' Ἱππολύτῳ, ἣν καὶ Ἱππολυτίαν καλοῦσιν (¹). Asclepiade Tragilense, citato negli scolii ad Om. Odyss. λ 321, ci darebbe anche una notizia di più, che cioè questo tempio era denominato *Hippolyteion:* Φαίδρα δὲ ἐρωτικῶς διατεθεῖσα τοῦ Ἱππολύτου, σφοδρῶς ἐπ' αὐτῷ τηκομένη, τὸ μὲν πρῶτον ἱερὸν Ἀφροδίτης ἐν Ἀθήναις ἱδρῦσθαι τὸ νῦν Ἱππολύτειον καλούμενον, κτέ. Di grandissimo interesse è infine un luogo di Pausania (I 21, 6 sgg.), nel quale è descritto lo spazio di terreno che correva dal teatro di Dioniso fino all' acropoli, poichè da esso risulta più esattamente e quale fosse la posizione dell' Hippolyteion, e quale speciale Aphrodite fosse in esso onorata. Dice dunque Pausania, che a partirsi dal teatro, ascendendo verso l' acropoli, si trova dapprima la tomba di Kalôs, nipote e scolare di Dedalo e da lui ucciso; poscia il tempio di Asclepio (di cui è data una descrizione molto sommaria), e dopo questo il tempio di Temide. Poscia continua: κέχωσται δὲ πρὸ αὐτοῦ μνῆμα Ἱππολύτῳ.... Ἀφροδίτην δὲ τὴν Πάνδημον, ἐπεί τε Ἀθηναίους Θησεὺς ἐς μίαν ἤγαγεν ἀπὸ τῶν δήμων πόλιν, αὐτήν τε σέβεσθαι καὶ Πειθὼ κατέστησε. τὰ μὲν δὴ παλαιὰ ἀγάλματα οὐκ ἦν ἐπ' ἐμοῦ· τὰ δὲ ἐπ' ἐμοῦ τεχνιτῶν ἦν οὐ τῶν ἀφανεστάτων. Non facendo Pausania menzione di altri templi ad Aphrodite, fuorchè di questo ad Aphrodite Pandemos, è ragionevole supporre col Koehler (Mittheil. des deutsch. Archaeol. Instit. in Athen II 2 p. 175 ff.), che il tempio dell'Aphrodite ἐφ' Ἱππολύτῳ o Ἱππολυτία, insomma l' Hippolyteion, sia tutt' uno col tempio dell' Aphrodite Pandemos, il quale si ergeva sul declive meridionale dell' acropoli insieme con quello di Asclepio, con quello di Temide, e col μνῆμα Ἱππολύτου. Così il luogo di Pausania, oltre a darci una più precisa notizia sulla località dell' Hippolyteion, ci rivelerebbe anche il carattere della Aphrodite veneratavi, qualificandola come Pandemos. La congettura del Koehler diviene maggiormente probabile, quando si pensi, che anche sul suolo di Epidauro, donde provenne il culto attico di Asclepio, riscontravasi, secondo la notizia dello stesso Pausania (II 27), un tale accoppiamento di una specie di μνῆμα ippoliteo, di un tempio ad Aphrodite e di uno a Temide, col tempio di Asclepio. Anzi dall' esser compresi tutti questi templi in un solo ed unico temenos o circuito sacro,

(¹) Cfr. Engel. *Kypros. eine monographie* etc. zw. Theil, Berlin 1841, s. 479

quello cioè propriamente consacrato ad Asclepio, e per conseguenza dal trovarsi ad Epidauro tutti in grandissima attinenza tra loro, sospetta il Koehler che anche sul declive dell'acropoli ateniese i i corrispondenti templi si dovessero trovare in ben più strette relazioni di quello che non faccia credere Pausania. Del resto, se un corrispondente dell' Hippolyteion ateniese è molto probabile che sussistesse ad Epidauro nel temenos stesso di Asclepio, e questo deve essere ritenuto il prototipo, a così dire, dell' Hippolyteion ateniese; il vero tempio originario, dove primamente si onorò l' Aphrodite Hippolytia, fu senza alcun dubbio inalzato per la prima volta a Trezene. Qui difatti noi troviamo un corrispondente esatto dell'Hippolyteion ateniese, ma fornito di tali caratteri leggendari da non farci punto dubitare della sua priorità rispetto all'altro. Pausania (II 32) descrive minutamente il temenos, che in Trezene era consacrato ad Ippolito. Questo temenos non comprendeva soltanto il tempio ad Ippolito, quel tempio dove l'eroe riceveva onoranze annue e dove le vergini portavano in voto la chioma quando andavano a marito; ma eziandio un tempio ad Aphrodite detta *κατασκοπία*, perchè da quel tempio Fedra vedeva Ippolito esercitarsi nello stadio sottoposto; ed inoltre un μνῆμα Ἱππολύτου, intorno al quale Pausania (l. l.) ci riporta questo notevole particolare: τοῦ δὲ Ἀσκληπιοῦ τὸ ἄγαλμα ἐποίησε μὲν Τιμόθεος, Τροιζήνιοι δὲ οὐκ Ἀσκληπιὸν ἀλλὰ εἰκόνα Ἱππολύτου φασὶν εἶναι. Riguardo a questo μνῆμα Ἱππολύτου, nel quale per altro, secondo Pausania, si trovava una immagine di Asclepio, vien fatto senz'altro di pensare che qui si tratti di un vero e proprio μνῆμα Ἀσκληπιοῦ, che poi sarebbe stato confuso con un μνῆμα Ἱππολύτου per la identificazione delle immagini e per la prevalenza che il culto di Ippolito prese in quella località. Quanto poi al tempio di Aphrodite *κατασκοπία*, esso è evidentemente un vero e proprio Hippolyteion, anzi il tempio originario, da cui poi si modellò quello che il Koehler suppose ragionevolmente fosse esistito ad Epidauro, e che alla sua volta ebbe riproduzione ad Atene. Il concetto della *κατασκοπία* esiste naturalmente nei due templi: Fedra costruì in Atene sull'acropoli l'Hippolyteion, onde da Atene potesse vedere Ippolito a Trezene; dal tempio di Aphrodite *κατασκοπία* a Trezene Fedra vedeva giù Ippolito esercitarsi nello stadio sottostante. Se non che la forma più

genuina della leggenda appare manifestamente esser quella Trezenia, e non l'Ateniese; poichè, mentre appar naturale, che si potesse concepir Fedra nell'atto di guardare dall'alto del tempio ad Aphrodite il suo Ippolito nello stadio sottoposto, l'altro concetto invece che Fedra fondasse il tempio di Aphrodite Hippolytia sull'Acropoli di Atene allo scopo di vedere di là Ippolito che si trovava a Trezene, appare assurdo e ci si manifesta come una conseguenza dall'essere stato fondato ad Atene un tempio analogo a quello di Trezene e dall'essere rimasta viva la tradizione che dall'altro di quel tempio Fedra dovesse guardare Ippolito (1). Un altro particolare, che ci convince dell'identità dei due templi, consiste nell'essere stato anche il tempio trezenio costruito da Fedra stessa e per l'amore di Ippolito: Così infatti ci riferisce il seguente scolio a Licofrone, v. 449: Ζηρυνθίαν γρ. Τροιζηνίαν, ὅτι ἐν Τροιζῆνι ἱερὸν Ἀφροδίτης ὑπὸ Φαίδρας ἱδρύμενον, ὅτε ἤρα Ἱππολύτου τοῦ Θησέως καὶ Ἱππολύτης τῆς Ἀμαζόνος τόκου. Senza alcun dubbio questa venere Troizênia non è altro che la stessa Venere Katascopia; e il nome di Τροιζηνία ce la dimostra quasi divinità tutelare di quella regione.

Mostrato così, come indubbiamente Ippolito si trovi in istrettissima attinenza con una divinità qualificata per Aphrodite, cerchiamo ora di determinare di questa stessa divinità l'indole e la natura. Dall'essere appellata Ἱππολυτία o ἐφ' Ἱππολύτῳ, onde Ἱππολύτειον fu detto il suo tempio in Atene, nulla ricavasi, a mio parere, quanto alla sua natura fondamentale; poichè tali appellativi evidentemente le furono assegnati in conseguenza della sua posteriore congiunzione con Ippolito. Piuttosto direbbe qualche cosa la sua stessa congiunzione con Ἱππόλυτος, in quanto con una divinità eminentemente solare qual'è Ippolito dovremmo ragionevolmente aspettarci congiunta una divinità essenzialmente lunare. L'epiteto κατασκοπία conferma ed avvalora notevolmente questa supposizione. Che questo appellativo di κατασκοπία fosse dato a quella divinità per il fatto che Fedra dall'alto del suo

---

(1) « Oggi Fedra non potrebbe certo veder Trezene dall'alto del tempio che aveva in Atene eretto a Venere, ma ben il poteva al tempo di Euripide; giacchè il promontorio di Metana, sollevato parecchi secoli dopo da una convulsione geologica, non nascondeva allora a Fedra il soggiorno di Ippolito. » AMPÈRE, *La poesia greca in Grecia* (trad. dal franc., Le Monnier 1855 p. 29).

tempio riguardava (κατεσκόπει) Ippolito o da Atene a Trezene, o giù, in Trezene, nello stadio sottoposto, ciò è tanto verosimile, quanto la tradizione che Fedra stessa avesse fondato, per l'amor suo verso Ippolito, e il tempio sull'acropoli di Atene e quello che in Trezene si trovava nel τέμενος consacrato ad Ippolito: evidentemente tanto l'una quanto l'altra tradizione sono sorte più tardi, quando cioè già i due templi sorgevano e l'Aphrodite detta Katascopia, che vi si venerava, era già in istretta attinenza con Ippolito. Κατασκοπία significa *che guarda dall'alto in basso:* se si pensa che la luna veniva (al pari del sole [1]) qualificata come ὄμμα οὐρανοῦ, e che tutta la leggenda di Endimione e di Artemide, ha un significato evidentsisimo, che deve riportarsi al fatto naturalistico della luna sorgente che sembra guardare dall'alto in basso il sole che tramonta, che si addormenta [2]; riterremo facilmente come probabile che l'Aphodite κατασκοπία ci nasconda una vera e propria divinità lunare. La connivenza colla leggenda endimionea appare tanto più stretta, quando si osserva che il concetto fondamentale del mito di Ippolito, secondo l'analisi fatta nel precedente capitolo, è appunto quello di un sole al tramonto, e che probabilmente il concetto della luna sorgente per contrapposto al sole morente, secondo Most, devesi riconoscere nell'immagine del toro che sorge su dall'oceano e che è causa della morte di Ippolito. Per altri fatti si rileva come Ippolito si trovava in congiunzione con una divinità lunare. Sua madre Antiope (Ἀντι-όπη) è secondo Preller (e come ognun vede molto ragionevolmente) l'immagine stessa della luna come occhio della notte (GM I 480). Ippolito si trova in istrettissima relazione con Artemide, anzi è detto σύνθακος, συγκύναγος (cfr. Most p. 6) di questa dea, la quale nelle sue sembianze doriche ha, come nessuno vorrà dubitare, caratteri di divinità lunare. Anche i rapporti che intercedono tra Ippolito e Fedra stessa tendono a provare la medesima nostra supposizione. Fedra è una divinità essenzialmente lunare, come appar manifesto, innanzi tutto dal suo nome Φαίδρα, *la splendente,* poscia dalla sua parentela colla casa cretese, inoltre dal particolare che muore appiccata, particolare per cui è ravvicinabile all'Artemis ἀπαγχομένη, immagine della luna sospesa

---

(1) Cfr. *Apollon Epopsios*, e *Zeus Panoptês*. ROSCHER, *Apollon und Mars*, s. 107.

(2) MAX MUELLER, *Mythologie comparée* p. 101-105 (trad. franc. del Perrot, 2.ª ed.).

nella volta celeste (confr. Giunone) (¹) e finalmente dall'essere essa pure κατασκοπία in quanto dall' alto del tempio di Venere κατασκοπία guardava Ippolito esercitantesi nello stadio. Io non credo che quest' ultimo particolare mitico sia stato di sana pianta e a bella posta foggiato per spiegare l' epiteto κατασκοπία dato ad Aphrodite; perchè tale spiegazione potesse aver luogo, bisognava infatti che sussistesse già la tradizione popolare di una Fedra κατασκοπία, e che il raziocinio popolare si valesse di questo fatto a spiegare la Venere κατασκοπία. Anzi, tenuto conto del particolare di una Fedra κατασκοπία, divinità essenzialmente lunare e quindi degli stessi caratteri della Venere κατασκοπία congiunta con Ippolito, e tenuto conto del particolare che Fedra fu posteriormente detta fondatrice dei due o tre tempi a questa Aphrodite, io riterrei come probabile, che Fedra, quella stessa Fedra che fu poscia nemica e causò la morte di Ippolito, non fosse altro in origine, in uno stadio più antico del suo sviluppo, che la stessa Aphrodite κατασκοπία congiunta ad Ippolito (²). Che Fedra divenga poscia nemica di Ippolito, ciò è tanto ammissibile, quanto è positivo che divenne poi nemica di Ippolito quella stessa Aphrodite che era con lui congiunta; il qual cambiamento generale di intonazione mitica non può derivare (giudicandone a priori), che da due aspetti, da due faccie diverse, sotto cui potevano originariamente considerarsi così l' Ippolito quanto l'Aphrodite κατασκοπία. Io non posso ora dichiarare pienamente il processo di emanazione di questa Fedra eroica dalla Venere κατασκοπία, giacchè questo processo trovasi implicato con quello della formazione di tutta quanta la leggenda di Ippolito e Fedra: mi riserbo dunque di descrivere a suo tempo tali ulteriori svolgimenti del mito, e continuo intanto a determinare più precisamente i caratteri della Venere κατασκοπία congiunta ad Ippolito. — Secondo la giusta asserzione di Koehler, la Venere dell' Hippolyteion sarebbe stata tutt' una colla Venere πάνδημος, di cui ci fa parola Pausania nel luogo sopracitato. Questo appellativo di πάνδημος dato alla Venere ἱππολυτία, sparge una luce, come vedremo, notevole su tutta quanta la leggenda di Fedra.

---

(¹) Gerhard. *G. M.* 333, 3f. 338, 3b.

(²) Una traccia di questa originaria identità di Fedra con Aphrodite può scorgersi forse nel fatto del mirto (pianta sacra a Venere, Welcker *G. G.* II 718) traforato da Fedra con uno spillo, di cui parla Pausania I 22, 2.

Sulla fondazione del tempio ad Aphrodite Pandemos sul declivio dell'acropoli, altre tre versioni corrono presso gli scrittori dell'antichità, oltre quella secondo cui (dietro probabile congettura) quel tempio sarebbe stato fondato da Fedra pel suo amore ad Ippolito, e l'Aphrodite sarebbe stata perciò denominata Ἱππολυτία. Una di esse, quella a cui si attiene anche Pausania, afferma che il nome di Pandemos fu dato a quella dea dietro l'unificazione dei demi attici operata da Teseo, onde da Teseo stesso sarebbe stato fondato quel tempio. Apollodoro invece afferma che tal nome provenne dall'adunarsi che faceva il popolo (πάντα τὸν δῆμον) nell'agora della città vicina a quel tempio (Harpocr. Πάνδημος Ἀφροδίτη). Una terza versione finalmente affermerebbe, che l'Aphrodite *Pandemos* era la dea protettrice della vita libera e dissoluta; e poichè Solone, secondo una tradizione probabilmente derivante dalla commedia, avrebbe pel primo protetto e ridotto in comunità stabile le etere, così a Solone sarebbe ascritta la fondazione del tempio di quella dea. Il Koehler fa giustamente notare che tutte e tre le tradizioni portano scritta in fronte la data posteriore della loro origine, e giustamente pure osserva che se vi è una tradizione antica che si colleghi coll'Aphrodite Pandemos ateniese questa può essere quella racchiusa sotto l'epiteto Ἱππολυτία, cioè sotto la congiunzione mitica dell'Aphrodite Pandemos con Ippolito. Per l'analisi che anderemo facendo del mito tal possibilità si risolve in certezza, poichè, come vedremo, anche l'Aphrodite che fu insieme con Ippolito onorata a Trezene, se forse non ebbe il preciso titolo di πάνδημος, ne ebbe però gli attributi. Un'Aphrodite Pandemos era venerata anche a Tebe. Pausania (IX, 16, 2) ci riporta una tradizione, secondo cui Armonia (figlia di Aphrodite e di Ares) avrebbe consacrato in Tebe tre immagini (ξόανα) di Aphrodite, togliendone la forma dagli acrostolii delle navi di Kadmo: queste tre Veneri erano chiamate, Urania l'una, Pandemos l'altra, Apostrofia la terza, e tali appellativi pose Armonia stessa per le seguenti ragioni (scrive Pausania): τὴν μὲν Οὐρανίαν ἐπὶ ἔρωτι καθαρῷ καὶ ἀπηλλαγμένῳ πόθου σωμάτων, Πάνδημον δὲ ἐπὶ ταῖς μίξεσι, τρίτα δὲ Ἀποστροφίαν, ἵνα ἐπιθυμίας τε ἀνόμου καὶ ἔργων ἀνοσίων ἀποστρέφῃ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων. Qui la Pandemos Aphrodite è manifestamente qualificata come Venere lussuriosa, vale a dire corre per questa Pandemos una

delle tre tradizioni che ci parlano della fondazione della Pandemos ateniese. L'accordo poi è tanto più notevole in quanto che Pausania continuando pone nella seguente maniera in congiunzione la leggenda di Armonia con quella di Fedra: πολλὰ γὰρ τὰ μὲν ἐν βαρβάροις ἠπίστατο ἡ Ἁρμονία, τὰ δὲ καὶ παρ' Ἕλλησιν ἤδη τελολμημένα, ὁποῖα καὶ ὕστερον ἐπὶ τῇ Ἀδώνιδος μητρὶ καὶ ἐς Φαίδραν τε τὴν Μίνω καὶ ἐς τὸν Θρᾷκα Τηρέα ᾄδεται. L'accoppiamento dell'Aphrodite Pandemos colla Urania ha riscontro anche nell'Elide (cfr. Paus. VI 25,2) dove un tempio era consacrato ad Aphrodite Urania, nel quale la statua della dea, opera di Fidia, fatta di avorio e di oro, la rappresentava nell'atto di posare il piede sopra una tartaruga; mentre nel temenos relativo una κρηπὶς sosteneva l'immagine della A. Pandemos, seduta sopra un τράγος di bronzo, opera di Scopa. Che l'Aphrodite Pandemos avesse il carattere di Venere lussuriosa è abbastanza accertato per l'unanime accordo delle antiche testimonianze, e incongiunzione con Urania effettua un vero contrasto morale. Per altro questa scissione delle due Veneri, una celeste, l'altra terrestre, la prima simbolo dell'amore puro, elevato, nobile, l'altra simbolo dell'amore materiale, sensuale, basso, terreno, come osserva giustamente il Preller (I 276-7), non ha radici molto antiche; fu, per così dire, una morale mitica che scisse posteriormente le due divinità che nella loro origine non erano che una sola: Urania e Pandemos furono due appellativi di una medesima Aphrodite. In qual modo poi una medesima divinità potè raccogliere in sè stessa attributi così diversi, da scindersi in due diverse divinità, potrà agevolmente comprendersi quando si ponga mente all'origine e ai tratti principali dello sviluppo del culto di Aphrodite presso i Greci. Che la divinità non è greca, ma orientale e più specialmente semitica, è omai noto a tutti. Avevano pure i greci, anche antecedentemente ai loro rapporti coll'oriente, una divinità femminea, che potè qualificarsi come una Venere, e il cui corrispondente ario va cercato nella Venus latina e nella germanica Freyja; ma questa divinità (le cui traccie possono riscontrarsi nella Dione, che l'Iliade lib. V 350 dice madre di Aphrodite, onorata in Dodona allato a Giove, identificata da Euripide con Thyone, e tenuta madre di Dionisos) fu completamente assorbita dalla Venere orientale, il cui culto si sparse per tutta la Grecia principalmente per mezzo

delle colonie fenicie. Cipro fu senza alcun dubbio la prima sede greca dell'Aphrodite orientale; essa è ripetutamente appellata Κύπρις, Κυπρία, Κυπρογενής, Κυπρογένεια. I Ciprii stessi poi, a tempo di Erodoto (I 105), dicevano che il loro culto di Aphrodite provenne dal culto che alla stessa dea si rendeva in Ascalona, in un tempio (ἱρόν) πάντων ἀρχαιότατον ἱρῶν. Questa Venere passata da Ascalona a Cipro è espressamente detta Οὐρανία da Pausania, il quale peraltro fa risalire a un popolo più orientale il primitivo culto di questa dea: πρώτοις δὲ ἀνθρώπων Ἀσσυρίοις κατέστη σέβεσθαι τὴν Οὐρανίαν (I 14,6). Erodoto e Pausania inoltre si accordano a dire che anche a Citera il culto di Aphrodite fu portato direttamente dai Fenici; e quest'isola perciò può dirsi il secondo punto di sosta delle trasmigrazioni dell' Aphrodite orientale dalla Fenicia nella Grecia: Aphrodite si chiamò dunque Κυθέρεια. Ma se Cipro e Citera possono considerarsi come due luoghi dove il culto della Venere orientale fu impiantato direttamente dai Fenici, difficilmente potrebbe determinarsi per altri luoghi, se l' Aphrodite orientale vi sia stata direttamente importata dai Fenici nelle loro trasmigrazioni commerciali, oppure se dai Greci stessi che primi attinsero dai Fenici questo culto. Dovendo parlare occasionalmente di questo soggetto, era necessario accennare all'origine certa della provenienza di questo culto; ma quanto al successivo suo rispandersi per tutta la Grecia, debbo limitarmi, dopo aver nominato i primi luoghi ove tal culto si fissò, ad affermare il fatto generale che, sia per immediato contatto coi Fenici, sia per le successive comunicazioni coloniali e commerciali greche, il culto di Aphrodite si trovò ben presto diffuso per tutta la Grecia, di guisa che la divinità orientale non tardò a soppiantare l' antica Venere greca e prender posto tra le divinità maggiori dell' Olimpo. Più interessa, al nostro scopo, determinare alquanto i caratteri di questa divinità. La Venere orientale, quale dall' Assiria col nome di Mylitta, passò in Fenicia sotto la denominazione di Astarte, in Grecia sotto quella di Aphrodite, e potremmo affermare presso gli Arabi col nome di Alilat, e i Cartaginesi oltre che sotto il nome di Virgo Coelestis, anche sotto quelli di Dido e di Anna [1]; ha caratteri estremamente molteplici, ma riducibili

---

[1] Roscher, *Ausführlichen Lexicon der G. und R. Mythologie*, s. w. *Aphrodite*, *Astarte*.

tutti ad unità sotto questo punto di vista, che essa personifica in sè la forza animatrice della natura intiera, quella che collega in un'armonia, rassomigliabile all'amore, tutti gli elementi constitutivi dell'universo. Non sarebbe del nostro proposito e nemmeno in verità punto facile, ricostruire tutta la scala psicologica per la quale una divinità che sul principio dovè scaturire certamente da piccole e specificate sorgenti, potè poi assumere in sè tanta altezza di concepimenti, quanta in sè ne restrinse l'Aphrodite orientale. Vero è, che se tale è il concetto che serve a spiegare tutti gli attributi e tutte le maniere onde alle fantasie dei popoli orientali si manifestò quella divinità, esso peraltro non lampeggiò mai nella sua forma nuda ad astratta alle menti dei primitivi adoratori, ma si trovò rinchiuso e come sensualizzato nelle diverse concezioni della stessa dea, nel numero stragrande dei suoi attributi. I quali naturalmente dovettero formare altrettante divinità, tutte collegate tra loro nel concetto unico e fondamentale del nume da cui erano emanate, ma diverse in quanto ciascuna rappresentò alcuni soltanto dei molteplici aspetti onde l'anima del cosmo tende a manifestarsi. L'Aphrodite Greca fu scissa in Urania e Pandemos, in una divinità celeste, pura, simbolo dell'amore nobile ed elevato, e in una divinità terrestre, sensuale, simbolo dell'amore basso e materiale; ma questa scissione, come ho accennato sopra, non è che posteriore e nata sotto l'influenza di un raffazionamento mitico e dietro lo sviluppo di nuovi concetti morali. La vera scissione primitiva dell'Aphrodite orientale, passata nella Grecia, non potè non corrispondere alle diverse precipue notevoli maniere onde la natura esterna ci si manifesta; e poichè queste sono a primo aspetto i tre regni della terra, del cielo e del mare, fu naturale che a Knido sede favorita della Dea si avesse una Aphrodite δωρῖτις, generosa donatrice, cioè la terra non avara dei suoi benefici doni, ἀκραία, la divinità delle alture, quasi οὐρανία, e finalmente εὔπλοια (cfr. πελαγία, θαλάσσια ecc.) avuto riguardo alla sua potenza sul mare. Così scissa in tre diversi poteri l'universa energia di quella dea, il sommo poeta della natura potrà inneggiarla con questi versi divini:

> Te, dea, te fugiunt venti, te nubila coeli
> adventumque tuum; tibi suavis daedala tellus
> summittit flores; tibi rident aequora ponti,
> placatumque nitet diffuso lumine coelum.

Ben naturale è che questa dea, la quale racchiude in sè i simboli della forza generatrice dell' universo, venga assunta al grado di una divinità della leggiadria, della bellezza, dell' amore. Passata nel suolo della Grecia, questi dovevano essere gli attributi, che di faccia agli altri, se si vuole più intimi, più elevati, ma meno umani, si sarebbero svolti di preferenza; e l' Aphrodite greca, nella sua concezione più usuale e più generale, divenne infatti la divinità della bellezza e dell' amore. Ma il vecchio mito, la vecchia leggenda orientale passata in Grecia, che rappresenta in lei non già l' amore umano, ma l' amore cosmico, universale, l' ἔρως da cui secondo la teogonia esiodea emanerà tutto quanto l' universo; questa vecchia leggenda non cessò pure di influire sul mito avanzato e svolto nella fantasia greca; e poichè l' amore cosmico rappresentato dall' antica divinità, concepito umanamente perdeva i suoi caratteri di ragionevolezza e dava luogo a controsensi di morale, nacquero forme mitiche assurde e tra loro contradicentisi. La forza animatrice della natura può esser da un lato concepita come armonia, come ordine generale di tutte le cose, quindi come fonte inesausta di bellezza; ma dall' altro lato nasce spontaneo il concepimento che personifica nella generazione, in qualunque modo si manifesti, quella stessa forza della natura. La generazione umana, assunta a tipo della generazione universale, porta con sè il simbolismo fallico e tutte le sue oscene ed immorali conseguenze; e con questo processo la stessa divinità si manifesta ora sotto l' aspetto della bellezza regolare, pura, elevata, ora sotto un' aspetto orgiastico, lussurioso ed osceno. Il concetto morale svoltosi fa la critica del mito, scorge il controsenso, e non tenendo conto del suo modo di formazione scinde in due divinità ciò che prima non era se non un aspetto diverso della medesima divinità. Per questa maniera l' immagine di Aphrodite che poteva sorgere di un pezzo, bella di bellezza a un tempo severa e leggiadra, si frantumò in un numero infinito di divinità, tutte diverse pel diverso concetto etico da loro rappresentato. Del resto, anche non tenendo conto di questa posteriore divisione di Aphrodite pura ed Aphrodite sensuale, ispirata ad un concetto puramente morale che distrusse l' originaria unità divina cantata da Parmenide, da Empedocle e da Lucrezio; la stessa divisione più primitiva di Venere celeste, terrestre e marina, produsse come

altrettante divinità, quanti furono gli epiteti che possedeva la Venere originaria. Non già che queste nuove dee fossero divinità propriamente diverse; imperocchè il più spesso sotto una diversa denominazione era compresa, piuttosto che una diversa divinità, una diversa maniera di implorare la stessa divinità; allo stesso modo che il culto cristiano implora la Vergine sotto tanti titoli quanti possono essere i suoi attributi. Anzi (salvo attributi totalmente contradicentisi e che a mito elaborato non possono naturalmente trovarsi raccolti in uno stesso personaggio) la Venere appellata in un modo non conteneva le sole qualità prenunziate dal suo titolo, ma ne conteneva, oltre a queste, altre molte che appartenevano più propriamente ad altre Aphroditi. E se ciascuna di esse Aphroditi veniva riguardata più specialmente sotto un solo punto di vista, sotto uno solo dei suoi tanti attributi, ciò non toglie che nella coscienza popolare fosse vivo il sentimento degli altri infiniti attributi che quella determinata Venere aveva ereditato dalla Venere originaria; il che val quanto dire, che malgrado la distinzione di tante dee, nel concetto popolare la coscienza della loro originaria unità non era affatto smarrito. Come ho detto, il concetto fondamentale racchiuso nella figura della Venere orientale riportavasi ad un amore cosmogonico e rappresentante della forza animatrice dell'universo. Ciò non toglie però che altri concetti secondari venissero ad aggregarsi sotto la stessa figura, costituendo, per così dire, altrettanti speciali attributi. Per questo motivo la Venere orientale non è soltanto, come generalmente, la Mater Magna, una divinità della natura e della generazione universale, ma sotto concezioni più speciali, essa è anche, ora la divinità primaverile, della bella stagione, per contrapposto alla divinità invernale, da lei pure emanata; ora la divinità stessa lunare con tutti i suoi simboli ed attributi. E per vero dire l'avvicendarsi perpetuo e regolare delle stagioni, la regolarità delle fasi lunari con tutti suoi influssi o veri o creduti sull'avvicendarsi dei fenomeni terrestri, non potevano concepirsi che come modalità di quella dea che era l'universale regolatrice di tutto il cosmo. Del resto sulla molteplicità dei caratteri della Venere orientale, e come dea onorata in un culto determinato, e come eroina e fattrice di gesta leggendarie, dovrò io necessariamente ritornare, allorquando esaminerò la formazione della leggenda di Fedra; ora è bastato dare un cenno

per far meglio capire di qual natura potesse esser l' Ἱππολυτία onorata insieme con Ippolito. Nessuno vorrà mettere in dubbio i caratteri puramente orientali di questa dea, che o sotto il titolo di Pandemos o sotto quello di κατασκόπία trovavasi in congiunzione con Ippolito. Anche ammesso che la Pandemos ateniese non dovesse identificarsi colla κατασκοπία, mal si capisce, colla diffusione che il culto della Aphrodite orientale ebbe in Grecia, in qual modo la Venere di Trezene potesse essere una Venere non orientale. Un fatto perspicuo che convalida la congiunzione di Ippolito con una A. O. sta nel culto notevole che Ippolito riscosse e che sotto alcuni dei suoi punti ce lo fa apparire come divinità protettrice del rito nuziale. In Trezene ricevè onori sommamente divini: un sacerdote a vita si curava delle sacre cose attinenti al suo culto: una festa *annua* (si noti questo particolare che forse non è privo di interesse) gli era consacrata. Sopratutto per altro fu rilevato dagli antichi il fatto, che nell' usuale culto reso ad Ippolito veniva a lui consacrata la chioma dai giovanetti o giovanette che passassero a nozze (¹). Un luogo dell'operetta De Syria Dea 60, attribuita a Luciano, mette a riscontro questo culto della chioma a Trezene coll'analogo culto a Jeropoli nella Siria; ora la divinità siria a cui questo culto veniva reso, era precisamente, come si rileva da tutto l' opuscolo pseudolucianeo, un' Aphrodite orientale, un' Astarte, adorata nello stesso tempio assieme ad una divinità maschile, vale a dire in una dualità mitica e religiosa che farebbe pieno riscontro a quella trezenia di Ippolito e di Aphrodite κατασκοπία. Le strette attinenze delle due Aphroditi, di quella siria cioè adorata a Jeropoli, e quella trezenia, si rileverebbero maggiormente se noi ponessimo a riscontro colla leggenda di Fedra alcune delle leggende relative alla fondazione del tempio ieropolitano; ma questo confronto mi riserbo a farlo allorquando avrò parlato della leggenda di Fedra nei susseguenti capitoli. Nemmeno mi tratterrò a definire il vero carattere di questa dualità mitica nella quale generalmente compare la Venere orientale, parendomi inutile di parlare ancora una volta in termini generici del corrispondente orientale del gruppo

---

(¹) Sul culto della chioma v. Censorinus, De Die Natali I p. 6 (ed. Havercamp), colla lunga nota del Lindenbrog.

greco Aphrodite-Adone, la cui diramazione, trasformazione e diffusione in Grecia abbraccia una grande parte del campo della mitologia ellenica. Sorge piuttosto spontanea e necessaria in questo punto la domanda: Se il culto ippoliteo ha così notevoli attinenze col culto relativo alla Venere orientale, da non potersi dubitare sulla loro originaria unità, per quale tramite questo culto orientale potè trasferirsi in Trezene? Fu dall' oriente direttamente importato sul suolo dell' Argolide, oppure ciò avvenne per l'intermedio di popolazioni greche che abbiano avuto qualche rapporto coll'oriente? Io non sono in grado di risolvere ora positivamente la questione, poichè la risoluzione di essa implicherebbe forse uno studio minuto ed accurato su tutta quanta la diffusione del culto di Aphrodite sul suolo ellenico. Però, nel campo incerto delle congetture e delle ipotesi, può ritenersi che il trapiantamento del culto della Venere orientale in Trezene sia provenuto direttamente dall'oriente e forse dalla Fenicia. Che i Fenici, e più specialmente i Sidonii, avessero molteplici attinenze cogli abitanti dell'Argolide, è noto (1); è noto parimente come per opera immediata degli stessi Fenici il culto dell' Aphrodite orientale si diffondesse non solamente su diversi punti dell' Argolide, ma su molte località della Grecia. Non è dunque improbabile che anche a Trezene, l'antica *Aphrodisias* (2), tal culto fosse direttamente importato da popolazione orientale.

Una seconda domanda scaturisce naturalmente, fatte le seguenti osservazioni. Si è mostrato nel precedente capitolo come il fondo del mito di Ippolito (essenzialmente greco, com'è greco il nome dell'eroe) debbasi riportare a un mito solare, il cui materiale greggio fu concezione comune a tutti i popoli arii. Nasce come conseguenza che questo secondo elemento, della sua congiunzione con una Aphrodite orientale e più specialmente semitica, debba apparire posteriormente sovrapposto, e anche potremo dire in pieno contrasto colla leggenda eroica ippolitea alla quale si sarebbe sovrapposto. Ora (ecco la do-

(1) Curtius *Storia Greca*. Trad. ital. I 37 segg.

(2) « La ville de Troezene s'appelloit elle-même anciennement (Eust. Comm. in Hom. Il. II, p. 287 l. 11) *Aphrodisias*, ce qui suppose que le culte de Vénus y étoit établi avant l'epoque dont je parle ; car elle fut ainsi nommée de Troezen fils de Pelops. » Larcher, *Mémoire sur la deesse Vénus*, p. 155.

manda) come va che tale unione di due elementi così disparati, uno ario, greco, indigeno, l'altro semitico, fenicio, importato, ha potuto avvenire? C'era forse qualche cosa nel mito di Ippolito per cui tal congiunzione avesse potuto aver luogo? Il Buttmann che non ha nemmeno sospettato questa così stretta relazione di Ippolito con una Venere orientale, e che ha voluto dimostrare come il culto trezenio reso ad Ippolito, facendo piena corrispondenza col culto Aricino di Virbio, debbasi reputare un culto reso a divinità salutare, quale ad esempio sarebbe Esculapio, ci ha dato per altro nella sua dissertazione un buono elemento per risolvere in un modo abbastanza probabile la controversia. Se è vero, come io credo, che il culto ippoliteo a Trezene fu un culto reso a divinità gamelica e da farsi pienamente corrispondere al culto ieropolitano della siria dea, ciò non toglie per altro che esso culto non possa essersi sovrapposto ad un più antico culto indigeno reso ad Ippolito in Trezene, e che questo antico culto sia appunto quello di cui Buttmann ha creduto di notare le traccie. Il parallelismo che Buttmann trova tra Ippolito e Virbio, parallelismo che malagevolmente può credersi casuale; l'essersi sovrapposto il mito di Ippolito su quello di Virbio, il che certo non poteva avvenire, se Virbio non aveva tali caratteri da potersi confondere con Ippolito; e finalmente il comparirci Virbio sotto l'aspetto di una divinità salutare (forse l'unica ragione per cui può essere avvenuta la sovrapposizione Ippolito-Virbio); tutto ciò fa ragionevolmente sospettare l'antica esistenza di un Ippolito ἀκέσιος, di un Ippolito le cui immagini non senza qualche ragione i Trezeni stessi potevano confondere colle immagini di Asclepio. L'attributo di ἀκέσιος non disdice come abbiamo veduto cogli altri attributi di eroe solare onde, secondo l'analisi fatta nel precedente capitolo, Ippolito va munito: Apollon παιὼν sarebbe, anche secondo Buttmann stesso, il suo vero riscontro [1]. Se poi Ippolito è un eroe solare, la sua congiunzione con Artemide (congiunzione che trova riscontro in quella di Virbio colla Diana Aricina), non può altrimenti interpretarsi che come originata da un primitivo concepire in un sol gruppo il sole e la luna; e anche per

---

[1] Si noti che l' *Aschmun* fenicio ha simboli analoghi a quelli di Esculapio in quanto akesios. Cfr. Maury H. d. R. II 455 segg.

questo lato sarebbe pieno il parallelismo Hippolytos-Apollon, che Scheibel si dà tanta cura di stabilire. Most vede, come abbiamo notato, nella morte di Ippolito per mezzo del toro marino il fenomeno del sorgere della luna di contro al sole morente; in tutta la leggenda di Fedra poi, come noteremo, il concepimento del sole e della luna in un sol gruppo avrebbe, secondo Most, un'importanza capitale. Ma se è agevole il pensare, e ragionevole l'ammettere, che a lato di una divinità con caratteri puramente solari, si dovesse svolgere una divinità femminile lunare, e se questo è il caso appunto del nostro Ippolito, una dualità mitica puramente indigena greca sussisteva a Trezene prima che sopravvenisse l'altra dualità semitica importata probabilmente dai Fenici. Ippolito probabilmente era dunque adorato come divinità ἀκέσιος in Trezene: pallida immagine di Apollon παιών, si trovava in congiunzione con Artemis divinità lunare. Sopraggiunta la dualità semitica, composta di una Aphrodite orientale e di un Adone qualunque, questa ragionevolmente (per l'identità mitologica che correva tra i due gruppi) si doveva sovrapporre all'indigena. Il carattere dei due eroi o dei, che dir si voglia, era evidentemente lo stesso, il carattere cioè dell'eroe solare; le due dee lunari (poichè per l'una non bisogna pensare soltanto all'Artemide dorica che posteriormente si sviluppò a fianco di Ippolito; per l'altra bisogna fare astrazione dal suo carattere cosmogonico generale) le due dee lunari, sebbene di origine diversa, non potevano aver caratteri troppo diversi tra loro: la congiunzione dunque trovava nella identità mitologica preesistente tra i due gruppi la possibilità della sua esistenza. La leggenda eroica di Ippolito per tale unione non venne punto a deteriorarsi, anzi per dato e fatto di tal congiunzione trovò modo di arricchirsi notevolmente; per altro il suo culto primitivo fu forse assorbito quasi completamente dal nuovo, e l'antica divinità ellenica scomparve sotto le forme della divinità orientale. Questo fatto del congiungimento di due culti non fu dunque senza notevole conseguenza sullo svolgimento progressivo del mito di Ippolito; e se potè produrre una modificazione notevole nel culto dell'eroe, una modificazione ancor più vasta e di qualche entità dovremo aspettarcela per ciò che riguarda la sua relativa leggenda eroica. Una sovrapposizione mitica non si fa, se non a condizione, che le leggende relative ai due o più personaggi mitici che vengono ad unirsi, tendano

ad accoppiarsi od a lottare insieme; quando troviamo che il culto di una divinità orientale è andato a confondersi con quello di Ippolito, dobbiamo ragionevolmente supporre che l'influenza sia stata ben più ampia di quello che appare a prima giunta, e che abbia pervaso le parti più vive e più intime di tutta quanta la leggenda. Con questa salda persuasione nel pensiero noi andiamo ora a scrutare le origini della leggenda di Fedra; leggenda che forma l'unico interessante episodio della vita eroica di Ippolito.

---

# CAPITOLO QUINTO

## *Leggende greche paragonabili a quella di Ippolito e Fedra.*

Il Most opina che tutta quanta la leggenda di Ippolito e Fedra sia derivata dal fatto naturale del sorgere e dell'avanzarsi della luna, allorquando il sole è al tramonto. Il correre della luna dietro al sole senza mai poterlo raggiungere, dichiara, secondo lui, il fatto mitico di Fedra (Φαίδρα la splendente) che è innamorata di Ippolito senza che questi voglia accondiscendere alle sue voglie; e poichè il sorgere della luna va unito necessariamente al morire del sole, così fu naturale che causa della morte di Ippolito dovesse essere Fedra. Così pure vede personificata la luna in quel toro o κῆτος marino che atterrisce i cavalli del nostro eroe, sorgendo dal mare; e parimente crede che l'uccidersi di Fedra per impiccagione a niun'altro fenomeno possa riportarsi fuorchè all'oscillare, per così dire, che fa la luna allorquando salita nel cielo ha già causato la morte del sole: la favola di Giunone sospesa da Giove nel cielo avrebbe lo stesso significato. Il Most capisce che la sola possibilità di un fatto non ne implica la dimostrazione, e si affretta in uno speciale capitolo a riferire altre leggende, dove lo stesso fenomeno avrebbe assunto formule mitiche di qualche notevole somiglianza. Egli cita innanzi tutto la favola di Icario e di Erigone. Icario padre di Erigone avendo ricevuto da Bacco la cultura della vite, o perchè fosse suo compagno o perchè lo ricevesse ospitalmente, insegnò l'uso del vino a popolazione rustica e pastorale. Ma essendosi questi ubriacati, temendo che il vino apprestato da Icario

fosse un potentissimo veleno, uccisero violentemente Icario sopra un monte della regione maratonica e lo gettarono in un pozzo. Il suo cane Moira tornato ad Erigone la condusse al cadavere del padre, ed ella, forse non potendo reggere al dolore, si appiccò. Bacco adiratosi di questo fatto immise un tal fiero malore negli Ateniesi, che le vergini prese da furore ignoto venivano spinte ad uccidersi impiccandosi. Consultato l'oracolo, fu la risposta, che ciò era stato inflitto come punizione agli Ateniesi, per aver trascurato la morte di Icario e di Erigone. Da allora in poi fu istituita la festa dell'*oscillazione*, αἰώρα, detta altrimenti ἀλήτιδες, nella quale, appese delle funi a rami di alberi, alcune persone vi si attaccavano dondolandosi in oscillazioni. Icario poi fu assunto in cielo sotto il nome di Arctofilace, Erigone parimente sotto il nome della Vergine, il cane Moira sotto quello di Sirio (1). — A prima giunta il nome di Icario o di Icaro (poichè fu anche chiamato in questo modo) risveglia alla mente l'Icaro figlio di Dedalo, che per essersi innalzato troppo alto colle ali di cera cadde in precipizio. Tal parallelismo implicherebbe che l'Icaro padre di Erigone dovesse riguardarsi come un eroe solare e precisamente come un sole al tramonto; poichè non può mettersi in dubbio, credo, che questo fenomeno naturale stia a base di tutto quanto il mito di Icaro il figlio di Dedalo. Lasciando da parte la sua caduta, immagine che vale miticamente quanto quella di Fetonte che cade dal carro, o quella di Ippolito trascinato e lacerato dai cavalli, anche il labirinto nel quale è rinchiuso e dal quale si libera, non può staccarsi dalla immagine di quella selva tenebrosa, che in più tradizioni tiene impigliato l'eroe finchè questi non sa colla propria industria liberarsene (confronta la casa del mago nelle novelline popolari), e che niente altro sembra significare che la notte nella quale perdesi il sole. Che poi l'Icaro padre di Erigone debba interpretarsi come un sole al tramonto, oltre il precedente parallelismo, lo comprova la specie della sua morte, gettato cioè in un pozzo, formula mitica non infrequente a denotare la caduta del sole e che vedremo ripetersi anche per altre analoghe leggende. Il cane Moira che lo segue e che conduce Erigone al luogo dove è morto, ha per me lo stesso significato che il vedico Saramâ,

(1) Hygin., Poet. Astron., *Arctophylax*.

la cagna messaggera mandata da Indra alla dimora dei Pani, i genii notturni e malefici, onde ritoglier loro le rapite ricchezze; è il vespero come intermediario tra la luce e le tenebre, o sotto altre parole Hermes stesso colla sua faccia di cane [1]. Erigone finalmente è la luna che corre dietro e va a ricercare, per l'intermediario del vespero (il cane Moira) il perduto padre, il sole caduto in occidente; essa si impicca, ossia rimane sospesa in mezzo del cielo, e si impicca naturalmente in conseguenza della perdita del padre. La festa detta αἰώρα od ἀλήτιδες è, come dicono i suoi stessi nomi, una festa simbolica rappresentativa di questo oscillare della luna per la perdita del sole; festa simbolica e rappresentativa che sembra sostituita a più antica costumanza barbarica, nella quale effettivamente si impiccavano delle vergini per onorare la divinità. Salvo pochi particolari (quale ad esempio il ravvicinamento del cane Moira al vedico Saramâ), questa interpretazione è quella stessa che dà il Most nel suo scritto, il quale per altro continua nelle seguenti osservazioni. Erigone è della casa di Pelope, e perciò si trova in una parentela sebbene lontana con Ippolito: il proavo di Ippolito, Pitteo, era figlio di Pelope; d'altra parte Tieste figlio di Pelope procreò da Pelopia Egisto, e questi da Clitemnestra, Alete (notisi il nome che è in corrispondenza colle ἀλήτιδες) ed Erigone. La casa di Pelope poi offre il mito di Mirtilo e di Ippodamia, che è una nuova forma mitica, sotto la quale ci si rappresenta il fenomeno della morte del sole per causa della luna. Ippodamia fu figlia di Enomao re dell'Elide e di Pisa. Enomao non voleva darla in isposa se non a chi lo vincesse nel corso del cocchio, poichè egli possedeva cavalli velocissimi, figli del vento; vincitore, egli avrebbe ucciso chi aspirava alla mano della sua figlia; vinto, la cedeva al vincitore. In questo modo egli vinse ed uccise non pochi proci di Ippodamia; finchè questa innamoratosi di Pelope figlio di Tantalo, che aveva ricevuto da Nettuno velocissimi corsieri, ricorse per isposarsi a lui ad un'astuzia. A Mirtilo, il guidatore di Enomao, promise le primizie del suo matrimonio, se egli fatti di cera gli assi delle rote al cocchio del padre, lo rendesse vinto da Pelope. Mirtilo accettò, ed Enomao fu vinto ed ucciso, o da sè stesso si uccise.

---

(1) Cfr. Kerbaker, Hermes, *Saggio mitologico*.

Ma allorquando Mirtilo andò a richiedere la vergine della pattuita mercede, fu da Pelepe precipitato nel mare; onde il mare Mirtoo. Ippodamia poi, avendo ucciso Crisippo figlio di Pelope, in conseguenza di questa uccisione si appiccò: Pelope finalmente fu rapito da Nettuno. — Sebbene qui le fila leggendarie si complichino in modo da formare una tela alquanto più vasta di quella della leggenda di Erigone, tuttavia, secondo Most, il significato originario ne è lo stesso, dovendosi riconoscere il sole così in Mirtilo, come in Enomao ed in Pelope, e la luna (domatrice di cavalli, in quanto anche essa ha un carro) nella persona di Ippodamia, che si appicca come tutte le dee lunari, e per di più in conseguenza della morte di Crisippo, manifesto epiteto del sole. Nè diversamente sembra doversi interpretare la leggenda di Peleo e di Ippolite, che Most cita per ultimo. Ippolite Cretese, moglie di Acasto, da alcuni detta anche Astidamia, essendosi innamorata di Peleo (che dopo la uccisione di Euritione erasi rifugiato presso Acasto per purgarsi del suo delitto) ed essendo da esso rigettata, lo calunniò al marito; e questi, preso Peleo e condottolo sul monte Pelio, lo abbandonò quivi dormente, dopo avergli nascosto la spada. Svegliatosi cadde nelle mani de' Centauri, ma Chirone anzichè fargli ingiuria gli restituì la spada nascosta. Il sole tramontante può concepirsi benissimo come un guerriero privato delle sue armi, un Sansone privato della sua forza; esso si addormenta nella selva tenebrosa della notte, dove belve e genii malefici possono danneggiarlo; ma egli è industrioso e sa finalmecte risorgere, usufruendo della sapienza di colui che regge quei luoghi tenebrosi; e in questo caso le parti di mago le fa il centauro Chirone.

Chi prenda nel suo complesso questa interpretazione che il Most dà alle leggende surriferite, non può a meno di reputare come un fatto molto probabile, in primo luogo l'esistenza di formule mitiche che abbiano per base il fenomeno della morte del sole come causata dal sorgere ed avanzarsi della luna, in secondo luogo la presenza di tali formule mitiche così nel mito di Ippolito come nelle tre leggende di Erigone, di Ippodamia e di Ippolite. Ma se si volesse dire che per questa interpretazione la leggenda di Ippolito e Fedra è pienamente dichiarata, sembrami che affermeremmo troppo, imperocchè la spiegazione data dal Most non porta à chiarire più che il solo fatto

della morte di Ippolito avvenuta per causa dell' amore di Fedra, lasciato da banda il come si sieno svolti poi tutti i particolari della leggenda. Sono questi aggiunzioni posteriori, oppure sono caratteristiche originarie del mito? Se Ippolito è ucciso dalle ἀραὶ di Teseo suo padre, se tra Aphrodite ed Artemide vi è come una contesa per Ippolito, debbono questi fatti mitici tenersi in niun conto come svolgimenti ulteriori del mito, come novelle propaggini scaturite sul vecchio tronco dell' antica leggenda, oppure hanno un significato di qualche interesse per la morfologia del mito stesso? Ecco le questioni, che si presentano, quando si voglia ricercare del mito una spiegazione più precisa che non quella data a tratti molto generici dal Most. Ammettiamo pure con lui che formule mitiche, quali egli ha preso in esame sieno riscontrabili così nella leggenda di Fedra, come in quelle di Erigone, di Ippodamia e di Ippolite; ma crediamo al tempo stesso che, almeno per la leggenda di Fedra, tali formule mitiche non servano per una spiegazione generale e precisa, e che nella leggenda stessa ove tali formule si riscontrano, abbiano preso posto anche altri elementi, dei quali il Most, non che prenderli in esame, nemmeno ha sospettato la presenza. Difficilmente potrò io stesso determinare con precisione ed esattezza ed in tutti i minuti particolari lo svolgimento progressivo della leggenda di Ippolito e di Fedra; ma sembrami che discovrendo in essa un nuovo elemento non intravisto nemmeno da lontano dai precedenti ricercatori, si faccia un passo abbastanza notevole nella investigazione del presente mito. Il metodo da tenersi per riuscire ad una maggiore esattezza di resultati, non poteva essere che comparativo, e perciò sono andato ricercando se altre leggende sussistessero parallele a quella di Fedra. Tali leggende in vero non mancano, anzi sono in tal numero che io mi sento obbligato a dispensarmi dall' addurle qui tutte; limitandomi a citare le principali, oppur tante quante mi sembrino offrire opportuni dati per risolvere la questione (1). Alcune

---

(1) Alcune di queste leggende trovansi già raccolte in MURETI *Variae Lection.* I, cap. 12; VALCKENAER, *Praef. in Eurip. Hippolyt.* pag. XX; LIMBURG-BROUWER. *État de la civil. des Grecs* I, c. 4, p. 173-4; T. KEIGHTLEY, *The mythology of anc. Greece and Italy*, s. ed. London 1838; J. BRAUN, *Naturgeschichte der Sage*, Leipzig. 1864-65, I 297-298.

di esse possono attingersi da fonte classica, altre da fonte più specialmente orientale; comincio dalle prime, e mi riserbo di parlare delle seconde nel susseguente capitolo.

1. 2. Due leggende, già citate dal Most, sono state da me nominate poco sopra, e sono: quella di Mirtilo e Ippodamia, e quella di Peleo e Astidamia; di esse dunque non parlo.

3. La favola di Bellerofonte calunniato da Antea o Stenobea merita una speciale attenzione; e su questa non credo inopportuno spender qualche parola. Una versione senza dubbio molto antica della leggenda di Bellerofonte ci vien riferita da un luogo dell' Iliade, nel quale Glauco nipote di Bellerofonte, tiene un lungo colloquio con Diomede (Il. VI 152 sqq.). Senza trattenermi sui dubbi che la critica omerica ha mosso sopra un passo così interessante, contentandomi per questo di rimandare il lettore agli ellenisti che ne hanno trattato (¹); passo subito alla narrazione del fatto. Glauco incomincia il suo racconto in questa guisa:

> ἔστι πόλις Ἐφύρη, μυχῷ Ἄργεος ἱπποβότοιο.
> ἔνθα δὲ Σίσυφος ἔσχεν, ὁ κέρδιστος γένετ᾽ ἀνδρῶν,
> Σίσυφος Αἰολίδης· ὁ δ᾽ ἄρα Γλαῦκον τέκεθ᾽ υἱόν·
> αὐτὰρ Γλαῦκος ἔτικτεν ἀμύμονα Βελλεροφόντην·
> τῷ δὲ θεοὶ κάλλος τε καὶ ἠνορέην ἐρατεινὴν
> ὤπασαν. αὐτάρ οἱ Προῖτος κάκ᾽ ἐμήσατο θυμῷ.
> ὅς ῥ᾽ ἐκ δήμου ἔλασσεν, ἐπεὶ πολὺ φέρτερος ἦεν
> Ἀργείων· Ζεὺς γάρ οἱ ὑπὸ σκήπτρῳ ἐδάμασσεν.
> τῷ δὲ γυνὴ Προίτου ἐπεμήνατο. δῖ᾽ Ἄντεια,
> κρυπταδίῃ φιλότητι μιγήμεναι· ἀλλὰ τὸν οὔτι
> πεῖθ᾽ ἀγαθὰ φρονέοντα, δαΐφρονα Βελλεροφόντην.
> ἡ δὲ ψευσαμένη Προῖτον βασιλῆα προσηύδα·
> Τεθναίης, ὦ Προῖτ᾽, ἢ κάκτανε Βελλεροφόντην,
> ὅς μ᾽ ἔθελεν φιλότητι μιγήμεναι, οὐκ ἐθελούσῃ.
> Ὣς φάτο· τὸν δὲ ἄνακτα χόλος λάβεν, οἷον ἄκουσεν.
> κτεῖναι μέν ῥ᾽ ἀλέεινε, σεβάσσατο γὰρ τόγε θυμῷ,
> πέμπε δέ μιν Λυκίηνδε, κτέ.

In questo tratto della narrazione di Glauco si contiene come la prima

(¹) Cfr. Fischer, *Bellerophon* p. 7 segg.

parte della leggenda di Bellerofonte, poichè le sue avventure nella Licia possono considerarsi come un fatto, che se si svolge in consegnenza della calunnia di Anteia, ha però un carattere mitologico tutt'affatto diverso. Ora è appunto su questa prima parte della leggenda, che più si avverte la discordanza della tradizione omerica da quella riportataci da posteriori scrittori. Non parlo del nome del padre di Bellerofonte che secondo alcuni non è già Glauco come in Omero, ma bensì Poseidone; poichè tal divergenza come ben nota il Fischer non è che apparente, se si osservi che ciò non accade diversamente che nel caso di Teseo da alcuni detto figlio di Aigeus, da altri figlio di Poseidone. Aigeus e Glaucos non sono che due epiteti della stessa divinità marina, Poseidone; e ognuno sa come talvolta l'epiteto si stacchi dal nome proprio a cui appartiene, per costituire di per sè solo una vera e propria e indipendente personalità mitologica. Del resto sono notevoli, a questo proposito, due passi, uno degli scolii a Pindaro Ol. 13 98, l'altro degli scolii all' Iliade VI, 155; in ambedue v'è accenno lontano alla giusta interpretazione mitologica del fatto; poichè il primo dice: τῷ μὲν λόγῳ ὁ Βελλεροφόντης Γλαύκου ἐστί, τῇ δ'ἀληθείᾳ Ποσειδῶνος; e il secondo: ἦν δὲ φύσει μὲν παῖς Ποσειδῶνος, ἐπικλήσει δὲ Γλαύκου. Della madre di Bellerofonte Omero non parla, essa è detta Eurymeda da alcuni, da altri Eurynome; ed ambedue i nomi, per la loro affinità e somiglianza con quelli delle Nereidi e delle Oceanine, sembrano, come il nome del padre, riferirsi al mare, e convalidare l'origine marina di Bellerofonte. Più interessante per noi è il sapere che Bellerofonte, oltre questo nome, ne portava anche un altro, cioè quello di Hipponoos; poichè a questa duplicità di nome va congiunta una tradizione mitologica della quale parrebbe che lo scrittore del brano omerico non avesse avuto sentore. Nel passo omerico tutta quanta la prima parte della leggenda bellerofontea si svolge a Corinto, poichè Efira non è altro che questa stessa città, chiamata in tal modo dopo il ritorno degli Eraclidi e l'influsso dorico. In Corinto dopo Sisifo e Glauco doveva regnare Bellerofonte; ma Preto, che secondo quanto ci è riferito da Paus. X 30, 3 e dagli scolii all' Odyss. XI 326, - era suo cugino, per esser suo padre Tessandro fratello di Glauco; Preto gli tolse prepotentemente il potere, ἐπεὶ πολὺ φέρτερος ἦεν Ἀργείων. Sua moglie Anteia si innamora di Bel-

lerofonte; e perchè questi rifiuta l' amore vergognoso che gli vien proposto, ne sussegue la consueta calunnia. Preto, credendo alle parole della moglie, non vuol però macchiarsi le mani nel sangue di Bellerofonte, σεβάσσατο γὰρ τόγε θυμῷ; ma lo invia nella Licia, credendo di perderlo sicuramente: così Bellerofonte parte in esilio *da Corinto*. Un' altra versione della leggenda riporta il fatto alquanto diversamente. Bellerofonte era un Corintio, il cui primitivo nome era Ipponoo. Ma avendo ucciso un nobile Corintio chiamato Bellero (altri dicono invece che uccidesse il proprio fratello di nome o Deliades o Piren o Alcimenes), il suo nome fu mutato in quello di Bellerofonte, che è quanto dire, uccisore di Bellero. Allontanatosi da Corinto si recò a Tirinto (Argo) per purgarsi del suo delitto, alla reggia di Preto; e quivi gli intervenne il triste caso della calunnia per parte della moglie stessa di Preto, chiamata, con altro nome, Stenobea. Sulla origine di questa doppia versione della leggenda hanno parlato Schubart, Frerer, e per ultimo, seguendo le loro traccie, il Fischer stesso. Per le costoro ricerche sembra potersi stabilire con qualche probabilità, che la seconda delle due versioni sopraccennate sia posteriore all' altra, e che si sia da questa sviluppata per la confusione avvenuta di due re chiamati collo stesso nome di Preto, uno dei quali avrebbe regnato a Corinto, l' altro ad Argo. Identificati i due personaggi mitici, i fatti avvenuti secondo l' antica e più genuina tradizione a Corinto sarebbero stati localizzati ad Argo, l' Anteia sarebbe anche divenuta Stenobea (poichè è probabile che sotto questi due nomi si celino due mogli diverse di due re), e si sarebbe foggiato il nuovo particolare mitico di una andata di Bellerofonte da Corinto a Tirinto, riannodandolo, per addurne una causa, al fatto mitico della uccisione da lui commessa. Quanto alla uccisione di Bellero, non è da credere, a parer mio, che tal particolare mitico sia nato da etimologia popolare del nome; una vecchia tradizione, come vedremo portava che Bellerofonte commise una tale uccisione; e se l' ucciso non fu un Bellero, nobile Corintio, l' etimologia popolare per altro non s' ingannava credendo che il nome di Bellerofonte orginasse da una tale uccisione. La seconda parte della leggenda (che ha meno rapporti con quella ippolitea, ma che è pur d' uopo menzionare per un giusto apprezzamento del mito) si svolge nella Licia, e precisamente nella

*ampia* Licia (εὐρεῖα), epiteto non ozioso che le si dà nella poesia omerica a contradistinguerla dall' altra Λυκία μικρά, governata da Pandaro. La poesia omerica, senza tramandarci il nome del re che governava la Licia ampia, e al quale Bellerofonte fu inviato apportatore di σήματα λυγρά, dice soltanto che Preto era suo γαμβρός; ma esso è distinto dagli scrittori posteriori col doppio nome di Iobate e di Anfianatte. Come era costume greco, il re della Licia intrattiene per nove giorni Bellerofonte in accoglienze ospitali; al decimo soltanto gli domanda ragione della sua venuta, e Bellerofonte consegna i σήματα λυγρά. Per compiere i voleri del suo gambros, il re di Licia pensa di esporre Bellerofonte alle più arrischiate avventure, credendo per questa maniera di perderlo senza macchiarsi del suo sangue; e la poesia omerica ci riferisce che tali avventure pericolose furono quattro; in primo luogo contro la Chimera, poi contro i Solimi, quindi contro le Amazoni, e finalmente contro una schiera dei più forti Licii che gli avevan teso un agguato per ucciderlo. Della Chimera nel luogo omerico è data questa descrizione:

> ἡ δ' ἄρ' ἔην θεῖον γένος, οὐδ' ἀνθρώπων·
> πρόσθε λέων, ὄπισθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα·
> δεινὸν ἀποπνείουσα πυρὸς μένος αἰθομένοιο.

Ed è detto che Bellerofonte la spense, θεῶν τεράεσσι πιθήσας. Sulla forma della Chimera altrimenti leggesi in Esiodo (Theog. 321-2):

> τῆς δ' ἦν τρεῖς κεφαλαί· μία μέν χαροποῖο λέοντος,
> ἡ δὲ χιμαίρης, ἡ δ' ὄφιος, κρατεροῖο δράκοντος.

Altri hanno lasciato una descrizione ben diversa del mostro, e per non parlarne più a lungo di quello che qui si convenga, rimando ad Eust. Il. p. 634, 17, Plato de republ. IX. p. 588 C., Hesych. Χίμαιρα, Lucret. 5, 902, Hygin. fab. 151, Muetzel de emend. theog. p. 454, Dempster de Etr. Reg. tom. I tab. 22, Gori Mus. Etr. tom. I tab. 155, Micali Storia 42, 2; citati da Fischer op. c. p. 17. Noto anche come in Omero non si faccia menzione del Pegaso insieme col quale, secondo Esiodo, Bellerofonte avrebbe ucciso il terribile mostro.

> τὴν μὲν Πήγασος εἷλεν καὶ ἐσθλὸς Βελλεροφόντης
> *(Theog. 325).*

Par verosimile infatti che allusione all' aiuto prestato a Bellerofonte dal Pegaso non facciano le parole omeriche θεῶν τεράεσσι πιθήσας, le quali più naturalmente possono interpretarsi nel senso che Bellerofonte prendesse ardimento alla pugna dietro l' apparizione di segnali meravigliosi, τέρατα, indicanti che l' aiuto degli Dei non gli sarebbe mancato in così pericoloso cimento. Secondo la tradizione più comune il Pegaso nacque insieme con Chrysaor dal collo della Medusa, una delle Gorgoni, allorquando fu decapitata da Perseo; nato presso sorgenti marine (Medusa stessa lo aveva concepito da Poseidone), lasciò la terra per portare a Giove il fulmine e il tuono. Atena (χαλινῖτις) avrebbe, secondo una antica versione della leggenda riferitaci da Paus. II 4I, per la prima frenato l' indomito Pegaso, e dato nelle mani di Bellerofonte, onde con esso potesse riportar vittoria nelle sue pericolose spedizioni. Pindaro per altro canta (Ol. XIII 61-88) che Bellerofonte frenò il Pegaso da sè stesso: dopo essersi egli invano affaticato di recarlo in suo potere presso la fonte Pirene, si rivolge all' indovino Polyido; il quale lo consiglia a dormire nella prossima notte presso l' altare di Atena. Ciò eseguito da Bellerofonte, nella notte stessa la dea porta all' eroe un freno d' oro conveniente per domare il Pegaso, ingiungendogli inoltre di sacrificare un toro a Nettuno. L' eroe informa di ciò Polyido, che lo consiglia ad eseguire il volere degli dei e di più a innalzare un altare ad Atena ἵππια: Bellerofonte con tale aiuto divino giunge a frenare il Pegaso, e a servirsene nei suoi combatttimenti contro la Chimera, le Amazoni ed i Solimi. Quanto ai combattimenti contro le Amazoni e contro i Solimi, sembra che il fatto mitologico si innesti con particolari di una sussistenza storica, avuto riguardo alla effettiva esistenza storica dei Solimi come popolo semitico, e a quella molto probabile di un popolo (Emmetsch?) al quale metterebbero capo le tradizioni mitologiche, abbondantemente svoltesi nel tempo successivo, sopra le Amazoni. Per ambedue questi fatti rimando il lungo excursus di Fischer da p. 31 a p. 39.

L' esito della quarta prova fu per Bellerofonte analogo a quello delle precedenti, poichè non uno dei giovani gagliardi, che si erano posti in agguato per ucciderlo, rimase vivo.

> τῷ δ' ἄρ' ἀνερχομένῳ πυκινὸν δόλον ὕφαινεν·
> κρίνας ἐκ Λυκίης εὐρείης φῶτας ἀρίστους,
> εἷσε λόχον· τοὶ δ' οὔτι πάλιν οἶκόνδε νέοντο.

Plutarco finalmente (de virt. mul. c. 9) aggiunge un quinto cimento, in quanto narra che Bellerofonte fu anche inviato a combattere un cinghiale selvaggio nelle pianure del Xanto. Il re di Licia, riconosciuto Bellerofonte come θεοῦ γόνον, desiste dal cimentarlo a pericolose intraprese, e gli dà per moglie la figlia, il cui nome (da Omero non ricordato) è variamente riferito da scrittori posteriori: Cassandra, Alcimedusa, Alcimene (Alcimede?), Anticlea, più commentente Filonoe. Ma disgraziata in sommo grado ci appare la fine dell' eroe, secondo quello che ci è riferito nella narrazione omerica di Glauco a Diomede (Il. VI 200 sqq.):

> ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ κεῖνος ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν,
> ἤτοι ὁ κὰπ πεδίον τὸ 'Αλήϊον οἶος ἀλᾶτο,
> ὃν θυμὸν κατέδων, πάτον ἀνθρώπων ἀλεείνων.
> Ἴσανδρον δέ οἱ υἱὸν Ἄρης ἆτος πολέμοιο
> μαρνάμενον Σολύμοισι κατέκτανε κυδαλίμοισιν·
> τὴν δὲ χολωσαμένη χρυσήνιος Ἄρτεμις ἔκτα.

La parte della leggenda paragonabile a quella di Ippolito è, come ognun vede, soltanto la prima, quella cioè che ha luogo avanti della partenza di Bellerofonte per la Licia. Ma nè Fischer nè Max Müller (a tacer d' altri), che hanno dato una interpretazione naturalistica del mito (1), hanno preso in considerazione il fatto della calunnia di Stenobea, e il loro esame cade soltanto sui restanti particolari del mito. Sembra che specialmente Fischer considerasse questo fatto come un qualchecosa di non puramente necessario alla morfologia del mito, come un' aggiunta svoltasi posteriormente per dare all' eroe un carattere di austera virtù. Tuttavia non posso astenermi dal prendere sommariamente in esame quanto così Fischer come Max Müller hanno esposto sul significato originario del mito; tanto più perchè mi sembra che le due investigazioni mitologiche poste a riscontro acquistino per riflesso molta maggior luce l'una dall' altra.

Il nome di Bellerofonte è dichiarato diversamente da Fischer e da Max Müller. Fischer (p. 85-6) crede che la forma Βελλεροφόντης

---

(1) Fischer l. l., Max Mueller, *Essays*, zw. B., Leipzig 1869 s. 153 ff. XIX Bellerophon.

siasi svolta con un processo analogo a quello che ci ha dato Ἀργειφόντης epiteto di Hermes. La forma Ἀργειφόντης poi è analizzata da Schwenck (etymol. mythol. Andeut. S. 126) in questa maniera: La prima parte del composto è da ἀργής = λευκός, e significa *splendente chiaro rilucente;* la seconda parte φόντης è una forma eolica per φάντης da φαίνω, che ci riporta alla stessa idea di *splendore,* " sodass Hermes der Gott ist, welcher die Helle bringt, den Tag heraufführt (vgl. Welcker aeschyl. Trilogie S. 131). „ Nel φόντης di Bellerofonte è da riconoscere dunque (secondo Fischer) la stessa radice che è in φαίνω. Quanto a βελλερο prima parte del composto, questa è da lui ricondotta alla rad. ἑλ (splendere) da cui ἕλη *la luce,* ἥλιος *il sole,* σελήνη *la luna:* lo spirito aspro si rafforza talora in β e in π, e da una $\sqrt{\text{ἑλ}}$ si può avere (secondo lui) la forma βελλερο. Così che Bellerofonte è nulla più che un " Lichtbringer, Sonnengott (vgl. Uschold Vorhalle I, s. 466). „ — Altrimenti (e con ragione, io credo) pensa Max Müller del nome Βελλεροφῶν o Βελλεροφόντης. La seconda parte del composto φῶν o φόντης non deve riportarsi affatto alla radice di φαίνω. *Phon-tês...* am Ende von Compositen bedeutet Tödter, skt. *han-tâ,* Tödter; und *phôn* kann daher in unserem Namen schwerlich etwas anderes bedeuten und würde genau dem sanskritischen *han,* nom. *hâ,* tödtend, entsprechen. „ Quanto alla prima parte, βελλερο, più difficile è il determinarne il preciso valore. Da Eustazio (citato in Max Müller l. l.) è fatta menzione di una parola greca ἕλλερα, da lui dichiarata = τὰ κακά. Egli scrive: Βελλεροφόντης cioè Ἑλλεροφόντης ἤτοι φονεὺς κακίας· ἕλλερα γάρ φασι κατὰ διάλεκτον τὰ κακά. Callimaco (ed. Schneider 2 p. 607) dice di un mostro ἵν' ἕλλερα πολλὰ τέλεσκεν (cfr. Preller Griech. Myth. Dritte aufl. II, p. 78). Dallo scambio dello spirito colla labiale β dovrebbe concludersi (dice Max Müller) che originariamente fosse prima lettera della parola una labiale liquida e più precisamente il digamma eolico. Quanto ai due λλ, abbiamo che spesso il gruppo λλ in greco corrisponde ad un primitivo λ seguito da sibilante o da liquida. Può citarsi come esempio πολὺς che corrisponde a un sanscr. *pulú* (Rg. I 179, 5) o *purú* gen. *purós,* mentre i casi obliqui del Greco πολλοῦ, πολλῷ ecc. corrispondono ad un agg. sanscrit. *purvá* gen. *purvásya.* Come πολλοὶ corrisponde ad un skr. *purvé,* così ὅλοι ha un corrispondente skr. *sárve.* Molti esempi potrebbero trarsi inoltre

dal latino (Max M. p. 154). Dietro ciò la forma primitiva dalla quale scaturì βελλερο dovrebbe essere *varvara*, che in sanscrito appunto ha un significato, quello cioè di " haarig, wollig, zottig, rauh. „ Questa parola è applicata in skr. come epiteto di quegli antichi abitatori dell'India che furono combattuti e scacciati dagli arii durante la loro invasione: equivale in sostanza all'appellativo di βάρβαρος dato dai greci alle popolazioni straniere. Resta alquanto indeciso se questo appellativo di *varvara, barbara,* βάρβαρος, fosse dato agli stranieri, avuto riguardo al loro bestiale aspetto, oppure al suono della loro lingua. Veramente la parola βάρβαρος si incontra usata dapprima in Omero con relazione diretta alla lingua: Il. II, 876 Κᾶρες βαρβαρόφωνοι; e anche la parola sanscrita *barbara* si trova dapprima riferita alla lingua in Rig-veda Prâtiçâkhya, Sûtra 784, XIV, 6. " Allein (nota Max Müller) die daselbst als ein Fehler in der Aussprache erwähnte *barbaratâ* wird durch das nähmliche Wort (asaukumâryam) gedeutet, welches in Sûtra 778 zur Erklärung von *lomasya* dient; und dieses *lomasya,* welches Zottigsein bedeutet, ist gleich dem griechischen δασύτης offenbar von der zottigen Beschaffenheit des Haares (*loman,* Haar), auf die der Aussprache übertragen, sodass bei Alledem wenigstens im Sanskrit der ursprüngliche Begriff des Adiectivs *barbara,* zottig gewesen zu sein scheint. „ Ciò tanto più, per ciò che una grande quantità di parole che si riferiscono, quanto al concetto, all'idea di *lana, lanoso, peloso* (enumerate da M. M. a p. 155-9) devono riportarsi tutte alla stessa radicale *var. Varvara* dunque è quanto dire *villosus;* e Βελλεροφόντης non è altro che l'uccisore di un *monstrum villosum.* Se nella mitologia vedica non si trova il corrispondente esatto di Bellerophontes, trovasi però un'idea mitica che gli corrisponde, senza che questa abbia dato luogo a un nome vedico corrispondente al greco. La formazione del mito di Bellerofonte spetta ad un periodo di produzione mitologica posteriore alla divisione dei popoli arii; è quindi naturale che il nome stesso di Bellerofonte non si trovi nei veda, sebbene dobbiamo aspettarci di trovare nei veda qualche immagine mitica che corrisponda a quella celata sotto il nome di Bellerofonte. Uno dei nemici, dei dâsas, di Indra è *la nuvola nera,* quella che nasconde il tesoro delle acque da Indra avidamente ricercato. Ora una delle immagini sotto cui questa nuvola nera è concepita

nei veda, è quella di una pelle nera, di un otre (Rv. IX 41,1 — I 129, 3). In Rg. II 14,1-4 si parla poi di *Urana*, che non significa altro che *capro, lanoso* (M. M. p. 156), e questo è appunto uno dei *dâsas*, uno dei nemici di Indra. L'essere del resto un monstrum villosum è un particolare che si riscontra nei corrispondenti mitici greco-italici dei nemici di Indra. Così Ov. Met. X 21 a proposito della Medusa:

Nec uti *villosa* colubris
Terna Medusaei vincirem guttura monstri.

E Virg. Aen. VIII 266, di Caco:

Terribiles oculos, vultum, *villosa*que setis
Pectora semiferi....

Κέρβερος (= skr. *S*arvara) e Ὄρθρος (= skr. Vrtra) sono paragonabili a questo mostro *varvara*, che non si trova esplicitamente indicato nei veda. — Bellerofonte dunque sarebbe, secondo M. Müller, una piccola figura dell'Indra vedico, un dio solare, che combatte con un principio malefico simboleggiato nella nuvola nera, la quale racchiude dentro sè stessa i tesori delle acque benefiche e fecondatrici.

Delle due dichiarazioni della parola Βελλεροφόντης, di Fischer cioè e di M. Müller, io mi atterrei pienamente a quella data da quest'ultimo. A parte la difficoltà linguistica presentataci dal φόντης = φάντης della congettura di Fischer, il parallelismo con Argeiphontes non implica che nel φόντης debbasi vedere la radice stessa di φαίνω. Della parola Ἀργειφόντης epiteto di Hermes (Saramâ vedico) può darsi una interpretazione ben diversa da quella di Schwenck. " Il mito di Hermes Argicida è una variante del mito di Saramâ esploratrice e messaggiera d'Indra. L'Argo dai cento o mille occhi, o Tuttocchi (πανόπτης), il nato dalla terra (γηγενής), il custode della vacca (βοοσκόπος) è un *quid simile* del Panis o dell'Ahi *(constrictor*, cfr. ἔχις *anguis)* degli Inni Vedici, il quale tiene rinserrato il tesoro o l'armento che Indra vorrebbe ricuperare. Argo è ' quello che chiude, che impedisce ', la notte stellata che tiene in custodia Io (da ἰ-έναι, andare), la perpetua pellegrina, l'amica di Zeus trasformata in vacca, cioè, la luce diurna rapita al cielo. Hermes riesce a liberarla e a rimetterla sulla sua corsa avventurosa, sorprendendo ed uccidendo il mostruoso guardiano, dopo di averlo prima addormentato col suono del flauto. Ricordisi qui il Sârameya Vedico, indagatore, custode, ad-

dormentatore, e l'accenno vedico al toro dalle mille corna. „ (Kerbaker, Hermes p. 73-74)

Per altro, tanto nell'una quanto nell'altra delle due interpretazioni, dovrebbe riconoscersi Bellerofonte come eroe solare, e, secondo M. M., come un eroe solare nel momento di combattere contro l'elemento delle tenebre, rappresentatoci dalla nuvola, monstrum villosum. La natura solare dell'eroe si rileva anche da una rappresentanza di pittura vascolare nella quale vedesi Bellerofonte circondato da un nembo di strali (1). Bellerofonte è corintio, località dove il culto del sole fioriva, come ricavasi anche dal contrasto tra Helios e Poseidon, su cui v. Paus. II 1. 6. Era figlio del mare, Poseidon-Glaucos, altro particolare che ci riporta a un eroe solare, sia che in questa formula mitica si vogliano vedere le traccie del fatto fisico del sorgere del sole dal mare, sia che in essa debbasi vedere un avanzo di quella idea cosmogonica secondo cui tutto è nato dall'acqua; come Omero chiama l'oceano (che non è l'oceano vero, ma l'oceano mitico, tenebroso, cosmico, simbolo delle tenebre notturne e caotiche) γένεσις πάντων (Il. 14, 246) e θεῶν γένεσις (Il. 14, 302). — Del resto le altre gesta dell'eroe, oltre a convalidarcelo eroe solare, ce lo dipingono appunto in quel momento della sua esistenza mitica, al quale si accenna dalla etimologia del suo nome proprio; la sua congiunzione col Pegaso, la sua lotta colla Chimera ci riportano a miti meteorologici, ai noti combattimenti di Indra contro i suoi tenebrosi nemici. Il Pegaso è (secondo Fischer p. 87-90) lo sprazzo d'acqua che prorompe dalla nube, nel punto in cui l'eroe solare ha vinto il suo nemico, e ha dischiuso dall'otre le acque fecondatrici, che il mostro impediva e teneva nascoste. La Chimera (il cui nome, probabilmente semitico, è secondo F. 93 da riportarsi alla rad. חמר *ardere bruciare*) è l'immagine del vulcano celeste, del cielo infiammato, nel momento in cui il lampo e il fulmine accompagnano la lotta e la vittoria dell'eroe solare. Per i numerosi argomenti che appoggiano questa interpretazione, rimando al Fischer stesso p. 77-99; e qui mi limito a far notare come le gesta dell'eroe sieno in piena corrispondenza col fatto mitico che secondo M. Müller starebbe a base dell'etimologia di

(1) FISCHER p. 73; O. JAHN, *Archaeol. Beitr.* Taf. V, s. 118.

Bellerophontes. In fine voglio aggiungere che forse nella lotta di Bellerofonte contro i Solimi devesi vedere un' ultima trasformazione in terra di quella lotta celeste tra l' eroe solare e i suoi nemici, che vedesi così bene caratterizzata nella lotta di Indra coi Dâsas. È noto come una grande quantità di combattimenti terrestri, specialmente nelle epopee, sieno una riproduzione, una pallida immagine di combattimenti ancor più fieri avvenuti nel campo degli spazi celesti. Del resto i Solimi, secondo che ci sono descritti in un frammento di Cherilo (Naeke p. 130), avevano tale aspetto da poter ben fare in terra le veci degli orribili dâsas celesti:

> τῶν δ' ὄπιθεν διέβαινε γένος θαυμαστὸν ἰδέσθαι,
> γλῶσσαν μὲν Φοίνισσαν ἀπὸ στομάτων ἀφιέντες,
> ᾤκεον δ' ἐν Σολύμοις ὄρεσιν, πλατέῃ ἐπὶ λίμνῃ
> αὐχμαλέοι κορυφάς, τροχοκουράδες· αὐτὰρ ὕπερθεν
> ἵππων δαρτὰ πρόσωπ' ἐφόρευν ἐσκληκότα καπνῷ.

La fine stessa di Bellerofonte indicata in quel verso omerico:

> ἤτοι ὁ κὰπ πεδίον τὸ Ἀλήϊον οἶος ἀλᾶτο

ci riporterrebbe, secondo Fischer, al tramontare del sole, in quanto può concepirsi come uno sperdersi, un vagare che fa il sole stesso privo della sua potenza e omai giunto alla fine; soltanto il Fischer non accetta la derivazione di Ἀλήϊον da ἀλᾶσθαι, ma riconnetterebbe Ἀλήϊον con ἀλέα che indica il calore proprio del sole, e il πεδίον Ἀλήϊον sarebbe il caldo piano del cielo, o fors' anche l' occidente infiammato nel tramonto.

L' aver determinato la natura solare del mito di Bellerofonte non è stata cosa inopportuna, poichè di questo dato dovremo noi valerci nella seguente ricerca. Intanto giova notare come il mito di Bellerofonte, che ha in sè un tratto leggendario analogo a quello che si riscontra nel mito di Ippolito (la calunnia di Stenobea), si possa riportare allo stesso concetto naturalistico; il che non è di piccol valore, per concludere ad un vincolo strettissimo di parentela tra le due leggende, e ad una probabile origine comune di ambedue.

Passo ora all' enumerazione di altre leggende consimili.

4. La leggenda dell' Anagiro, che sembra abbia fornito l' argomento ad una delle ultime commedie di Aristofane, offre dei particolari

interessanti. Anagiro era un eroe che riscuoteva un culto ragguardevole nell'Attica: uno dei demi attici si chiamava *demo degli Anagirasii.* Un tale tagliò sacrilegamente il bosco a lui consacrato. Il demone, per vendicarsi, fece innamorare fortemente la sua moglie del di lei figliastro; il quale non corrispondendo all' amore della impudica matrigna, fu da questa calunniato presso il marito. La catastrofe del fatto leggendario ci è riferita in tre diverse maniere. Secondo una versione infatti il padre avrebbe accecato il figlio e postolo in un isola deserta. Secondo altra versione il padre avrebbe abbruciato la propria casa, e così vi sarebbero periti tanto lui stesso che il figlio. Una terza infine tramanderebbe che il padre si appiccò e la moglie si sarebbe gettata in un pozzo (Suidas Ἀναγυράσιος).

5. Pausania (X 14) riferisce di Cycnus e di Tennes suo figlio la seguente tradizione mitologica: " Il racconto dice: Cicno è creduto figlio di Nettuno, e pretendono che abbia regnato nella città de' Coloni, i quali stanno nel territorio della Troade, e sono situati vicino all' isola Leucofri. Ebbe una figlia di nome Emitea di Cicno, ed un figlio chiamato Tenne natogli da Procléa di Clizio, e sorella di Caletore; dice Omero nella Iliade [XV, 419] che Caletore ucciselo Ajace perchè portava il fuoco sotto la nave di Protesilao. Venuta a morte Procléa, e succeduta in moglie di Cicno Filonome figlia di Cragaso (innamorata di Tenne) mentì presso il marito Cicno, che contro la di lei volontà volle Tenne giacere con essa. Cicno è persuaso dell' inganno; e chiuso Tenne dentro una cassa insieme colla sorella, gettali in mare ambedue. Sono salvati i due giovani presso all' isola Leucofri, la quale ebbe da Tenne il nome di Tenedos, che è il nome d' ora. Cicno intanto (nè dovette più a lungo ignorare d' essere in inganno) navigò a trovare il figlio, per confessare la sua ignoranza della verità del fatto, e scusarsi del commesso delitto verso il figliuolo. Approdato che ebbe all'isola, e legati a qualche sasso, od a qualche albero i canapi della nave, Tenne, preso dall' ira, li spezzò colla scure. Da ciò venne in uso il dettato contro chi ostinatamente nega: *qualcuno colla scure tenedia farà il taglio.* Che Tenne morisse per mano di Achille mentre stava a guardia delle cose domestiche l'affermano i Greci. I Tenedesi, passato del tempo, si abbandonarono per insufficienza di forze ai padroni di Alessandria del continente troiano. „ (Trad. del Ciampi)

6. Nell' opuscolo pseudoplutarcheo *de fluviis* (8) si dice come presso al fiume Lycomas in Etolia si trovi un monte detto Myeno, da Myeno figlio di Telestore e di Alfesibea. Οὗτος γὰρ ὑπὸ τῆς μητρυιᾶς φιλούμενος, καὶ μὴ θέλων μιαίνειν τὴν κοίτην τοῦ γεννήσαντος, εἰς Ἀλφειὸν ὄρος ἀνεχώρησε. [**] (1) Τελέστωρ δὲ τῷ ζήλῳ τῆς γυναικὸς περιενεχθεὶς [**] τὴν ἐρημίαν μετὰ τῶν δορυφόρων κατὰ τοῦ τέκνου ληψόμενος ἐδίωκε. Μύηνος δέ, φθάσας τοῦ πατρὸς τὰς ἀπειλάς, κατεκρήμνισεν ἑαυτόν· τὸ δ' ὄρος κατὰ πρόνοιαν θεῶν ἀπ' αὐτοῦ Μύηνος μετωνομάσθη. In questo monte cresce il Leucoio (λευκόϊον ἄνθος), il quale subito appassisce al solo pronunziare il vocabolo *Matrigna*, καθὼς ἱστορεῖ Δέρκυλλος ἐν γ' περὶ Ὀρῶν.

7. Plutarco (Parallela XXXIV) dopo aver riferito la leggenda ippolitea, adduce in paragone con essa quella di Komminio e della sua matrigna Gidica. Κομμίνιος Σοῦπερ Λαυρεντῖνος, ἔχων υἱὸν ἐξ Ἐγερίας νύμφης Κομμίνιον, ἐπήγαγε μητρυιὰν Γιδίκαν· ἥτις ἐρασθεῖσα τοῦ προγόνου καὶ ἀποτυχοῦσα, βρόχῳ κατέστρεψεν τὸν βίον, ἐπιστολὰς καταλείψασα ψευδεῖς. Ὁ δὲ Κομμίνιος ἀναγνοὺς τὰ ἐγκλήματα, καὶ τῷ ζήλῳ πιστεύσας, ἐπεκαλέσατο τὸν Ποσειδῶνα. Ὁ δὲ τῷ παιδὶ ἐπὶ ἅρματος ὀχουμένῳ ταῦρον ἔδειξε, καὶ οἱ ἵπποι τὸν νέον σύραντες ἀπώλεσαν. ὡς Δοσίθεος ἐν τρίτῳ Ἰταλικῶν. La leggenda italica di Komminio pare quasi totalmente modellata su quella greca di Ippolito.

8. Un colorito, a così dire, più romanzesco, riscontrasi nella narrazione delle due leggende di Timasione e di Cnemone. Quella di Timasione, riferitaci nella vita filostratea di Apollonio Tianeo, è a un dipresso la seguente. Timasione era un giovinetto di Naucrati che accoppiava ad una straordinaria bellezza fisica il sentimento della saggezza e della pudicizia. Di lui si innamorava la matrigna; ma, respinta, non porge, come vendetta, al marito una calunnia come quella di Fedra, " sed tamen ut muliebrem eum accusans magisque amatoribus quam feminis gaudentem. „ Il figliastro fugge l' ira paterna recandosi dalla sua città a Menfi, dove, presa una navicella, esercitava la professione di nocchiero. Colà si dice incontrato da Apollonio, il quale prima ancora di venire a colloquio col calunniato giovinetto, aveva già annunziato (per arte divinatoria) ai suoi compagni

(1) Lacuna nel testo. Le parole perdute dovevano informarci della passione novercale e della calunnia.

di viaggio come stessero le di lui cose. Curioso è il dialogo che corre poi tra Timasione ed Apollonio. “ Sacrifichi tu, o giovinetto, a Venere? „ domandò Apollonio. “ Si, per Giove „ rispose “ e davvero, ogni giorno; imperocchè io credo che questa dea sia molto potente così nelle cose umane come nelle divine. „ Apollonio riconosce Timasione superiore ad Ippolito, inquantochè Ippolito rifiuta l' incestuoso amore non per altro forse, che per odiar Venere, e colla sua natura aspra e selvatica non sentì mai la passione amorosa; Timasione invece onorando la dea, seppe pur resistere alle vergognose proposte e le ebbe in odio, temendo l'ira della stessa dea, se avesse ceduto. È detto inoltre che Apollonio per tutto il suo discorso chiamò Timasione col nome di Ippolito, persistendo anche in questa guisa nel paragone. Tutto il passo di Filostrato poi ci dà una narrazione artificiosa, e come a dire una redazione letteraria della leggenda di Timasione: e il luogo soprariferito, dove il giovinetto riconosce come potente e in terra e in cielo Afrodite, richiama tosto la memoria ai due primi versi dell' Ippolito στεφανηφόρος di Euripide dove Venere dice di sè stessa:

Πολλὴ μὲν ἐν βροτοῖσι κοὐκ ἀνώνυμος
θεὰ κέκλημαι Κύπρις οὐρανοῦ τ᾽ ἔσω.

9. Ma più letterariamente e romanticamente vien trattata la sfortunata sorte di Cnemone, altro giovinetto calunniato da una matrigna, nel romanzo di Eliodoro *Gli Etiopici*. Cnemone stesso narra le sue proprie avventure a Teagene Tyamide, nella Bucolia presso la foce eracleotide del Nilo in Egitto. Il padre di Cnemone era Aristippo Ateniese. Questi avendo perduta la prima moglie, passò a seconde nozze sposando una donna di nome Demeneta, che, come era bella, altrettanto era esperta nell' arte di conquistarsi i cuori degli uomini. Ben presto essa dimostrando vivacissima affezione e premura verso Aristippo, potè ridurlo in tal guisa da fargli credere e fare tutto quello che essa avesse voluto. Innamoratasi fortemente del figliastro non cessava di ricoprirlo di baci e di carezze, trovando, anche per questo fatto, grazia presso il marito, in quanto dimostrava materne cure al figliuolo di lui, che essa riconosceva pur come suo. Ma, in occasione delle grandi Panatenee, allorquando il giovinetto imberbe.

dopo aver cantato e guidato la pompa, vestito di stola e di clamide, se ne ritornò a casa, ella non potendo più resistere al suo amore impetuoso: Veramente questi (disse) è un nuovo Ippolito, questi è il mio Teseo; dichiarandogli per questa guisa la sua passione. Il giovinetto vergognoso si ritirò, senza recarle ingiuria veruna, senza risponderle verbo. Il padre non era in casa in quel momento, ma era rimasto a cenare nel Pritaneo: la perfida matrigna postasi in letto e acconciatasi in atto di chi è stato tristamente ingiuriato, attese così il marito per vendicarsi. Giunto costui e meravigliatosi dello stato in che trovava la moglie, la interrogò domandandole la cagione; e quella esitando, finalmente rispose adducendogli come causa del suo male l'essere stata fieramente battuta dal figliastro, mentre essa lo rimproverava e lo esortava a por fine alla sua vita dissoluta e sregolata; ciò essere tanto più fiera ingiuria, in quanto essa era gravida. Aristippo crede alla calunnia; va a cercare di Cnemone; e trovatolo, lo batte spietatamente, aiutato dai servi, senza volere udire neppure una parola da lui. Cnemone sopporta pazientemente ogni cosa. Ma il desiderio di vendetta non è del tutto per questa guisa soddisfatto nel petto della crudele matrigna. A sua istanza, va Tisbe, sua ancella, da Cnemone, e con lusinghe e con lascivie lo induce ad amarla; più nottate passarono insieme in mezzo alle dolcezze di Venere. Al fine una sera disse Tisbe a Cnemone (che all'amante aveva più volte manifestato il suo timore di essere scoperti), come essa avesse conosciuto che la padrona stessa, donna libera e non schiava come lei, aveva pratiche segrete con un adultero; e che lei, Tisbe, era pronta a mostrargli col fatto la verità della cosa. Cnemone non voleva credere; l'ancella gli promette di fargli cogliere sul fatto i due adulteri. Passato qualche tempo, una sera, mentre Cnemone dormiva, viene Tisbe, e dice che il momento opportuno è giunto. Cnemone adirato la segue verso la camera, ov' egli crede troverà gli adulteri, si scaglia con un pugnale in mano verso il letto, ma invece dell' adultero, si alza dal letto il padre che gli cade in ginocchio implorando perdono. A Cnemone cade il coltello di mano: è preso, legato e condotto il dì seguente al cospetto del popolo Ateniese come reo di tentato parricidio. Il popolo Ateniese lo condanna all' esilio, ed egli si rifugia nell'isola di Egina. Ma la fine di Demeneta fu condegna ai suoi fatti: essa viene raccontata a Cnemone da Caria,

un suo compagno, che fu da lui incontrato nell'isola di Egina venti giorni dopo il suo arrivo in quel luogo. Demeneta, sempre più furiosa e non soddisfatta, si lagnò con Tisbe sua ancella, che così prontamente avesse posto in esecuzione un' opera cattiva, e che poi non avrebbe dato a Demeneta la soddisfazione che essa bramava. Tisbe si scolpa presso la padrona, ma, da maliziosa che ella era, accortasi che se essa non rovinava la padrona, questa avrebbe rovinato lei, tesse una rete di inganni, nella quale spera di accalappiare così Demeneta come suo marito. Dice a Demeneta, che al suo malore v' è pure un rimedio, che questo non può cercarsi altro che nella soddisfazione della sua passione amorosa, e che tal soddisfazione è pure sperabile che avrà luogo, poichè sa che l' oggetto amato, Cnemone, non è molto lontano da Atene, trovandosi presso Arsinoe suonatrice di flauto, che per avere un' antica amicizia col giovinetto, l' ha raccolto presso di sè e lo tiene celato: ora Tisbe stessa potrà richiedere delle dolcezze amorose Cnemone, sicura che non le verranno negate, ma potrà sostituire a sè stessa, nelle tenebre della notte, la sua padrona, che così avrà la soddisfazione bramata a insaputa del figliastro: il tempo poi avrebbe dato consiglio. Contenta Demeneta delle proposte di Tisbe, acconsente. Tisbe va allora da Arsinoe: le dà ad intendere che essa ha un suo amante col quale vorrebbe passare una notte: le conceda per quel poco tempo la casa, e le sarà grata del favore. Va per ultimo da Aristippo; gli insinua che la moglie sua ha segrete pratiche con un adultero, gli svela che la colpa dell' assalto dato da Cnemone alla sua camera ricade su sè stessa, perchè aveva svelato a Cnemone le pratiche della matrigna, ed egli volendo vendicare il padre, non colse il momento opportuno; infine gli dice, che se vuole, potrà cogliere in fallo la sua moglie quella notte stessa nella casa di Arsinoe. Venuta la notte Demeneta, tutta adornata, è chiusa da Tisbe in una camera di Arsinoe, e sta in attesa del giovinetto; ma Tisbe le conduce in vece il proprio marito, che coltala in fallo, la trascina alla città per accusarla. Ma Demeneta prevedendo l' onta e la condanna, imbattutasi in un pozzo vi si getta giù a capo fitto, e così finisce miseramente la vita.

10. Infine un altro raffazzonamento letterario del mito, passato ormai al grado di leggenda, ci vien fornito da Apuleio nell' Asino d' oro (Lib. X cap. 2-12) coi seguenti particolari. Un tale aveva un figliolo

dotato di tali qualità intellettuali e morali che un altro non se ne potrebbe angurare. Mortagli la moglie ne sposò un altra; e questa (al solito) si innamorò fortemente del figliastro. La malattia amorosa la condusse in uno stato da far pietà, ed essa dovè mettersi in letto. Ridotta a tale stato fece chiamare a sè il figliastro, e con parole lusinghiere e con preghi e cercando muoverlo a pietà, le rese manifesto il suo atroce malore. Il giovinetto preso da giusta indignazione voleva rifiutare, ma pensando che il contradire decisamente ai voleri della perfida matrigna lo avrebbe potuto rovinare, le promise che avrebbe accondisceso in seguito ai suoi desideri, ma che intanto essa cercasse di curarsi e di guarire: in questa guisa egli procurava acquistar tempo, per trovare col tempo un ripiego onde uscire di impiccio. Rivelò egli frattanto il caso a un vecchio suo pedagogo, e stettero concertando che cosa fosse più opportunamente da fare. Ma non prima ebbero concertato un rimedio a tanto male, che la donna impaziente di soddisfare alla passione amorosa, allontanato con pretesti il marito dalla casa, faceva nuovamente chiamare il figliastro, e lo costringeva ad attendere la promessa. Il giovane si schermì come meglio potè; e la matrigna accortasi del rifiuto, e convertito tutto l'amore che gli portava, in un odio esecrando, cercò di vendicarsi. Mandò un suo schiavo a comprare pel prezzo di 100 monete d'oro un veleno potentissimo, che uccidesse improvvisamente chi l'avesse bevuto; e il servo, perfido quanto lei, tornò prontamente con un bicchiere contenente la mortifera pozione, destinata al figliastro. Ma un fanciulletto, figlio della impudica donna, tornando da scuola e avendo una gran sete, trovato il bicchiere, beve avidamente il veleno e cade giù tramortito. Se ne accorgono tutti di casa, e si fa un gran lamento. La donna inviperita per aver fatto danno più a sè che al figliastro, manda improvvisamente a chiamare il marito, e gridando e piangendo, accusa il figliastro di avere avvelenato il suo figlio, e di averla per di più battuta, non avendo essa voluto accondiscendere a vituperevoli desideri manifestatile da lui. Il marito crede; e non appena compiute le esequie del figlio, trae l'altro figlio, ingiustamente accusato, alla presenza del popolo per il giudizio. Ma nella causa, si interroga tra gli altri lo schiavo; questi non nega di aver comprato lui stesso il veleno, ma dice di aver fatto ciò forzato dal figliastro, che lo

minacciava di morte ov' egli non lo avesse ubbidito. Contro di lui depone il medico stesso che ha venduto il farmaco; dice che lo schiavo venne a comprare il veleno, offerendogli molto oro e adducendo come pretesto che il veleno era desiderato da un tale ammalato gravemente, che non potendo più resistere alle pene della sua malattia cercava di togliersi la vita; dice che egli non negò il veleno, perchè sicuro che altrimenti lo schiavo se lo sarebbe procurato altrove; ma che ricorse ad una astuzia: dette cioè una pozione di mandragora, che addormenta potentemente chi la beve senza ucciderlo; e i danari non accettò, ma adducendo come scusa allo schiavo che ve ne potrebbero esser di falsi e che egli non era atto a riconoscerli, gli fece serrare in un sacchetto che fu chiuso col sigillo stesso dello schiavo, onde a comodo, così lui come il servo, potessero farli vedere al banco e riconoscerli buoni o falsi. Il sigillo è confrontato e si riconosce essere quello stesso: si va alla sepoltura e il giovinetto si risveglia dal sonno profondo nel quale lo aveva fatto cadere la pozione della mandragora: viene riconosciuta l' innocenza del figliastro; ricompensato e lodato altamente il medico; puniti e sbandeggiati così la donna impudica e lo schiavo, che erano stati cagione di tanto male.

11. Altre leggende, sebbene non del tutto paragonabili al mito di Ippolito, offrono per altro alcuni tratti notevoli di somiglianza. Apollodoro Bibl. III, 15 3 così racconta la calunnia di Idea contro i suoi figliastri Plexippos e Pandione. Κλεοπάτραν... ἔγημε Φινεύς. Ὧι γίγνονται παῖδες ἐξ αὐτῆς Πλήξιππος καὶ Πανδίων. Ἔχων δὲ τούτους ἐκ Κλεοπάτρας παῖδας, Ἰδαῖαν ἐγάμει τὴν Δαρδάνου. Κἀκείνη τῶν προγόνων πρὸς Φινέα φθορὰν καταψεύδεται· καὶ πιστεύσας Φινεύς, ἀμφοτέρους τυφλοῖ. Παραπλέοντες δὲ οἱ Ἀργοναῦται σὺν Βορέᾳ κολάζονται αὐτόν.

12. Di Eunosto eroe di Tanagra racconta Plutarco (Quaest. graecae XL) che egli fu figlio di Elieo ed ebbe il nome da Eunosta, una ninfa, da cui, secondo la tradizione, egli sarebbe stato allevato. Di lui, che alla onestà ed alla giustizia accoppiava anche le doti della pudicizia e dell' austerità, si innamorò Ochna una delle figlie di Colono, e sua cugina; ma respinta, previene le di lui lagnanze presso i fratelli di lei Echemo, Leo, Bucolo, coll'accusarlo ingiustamente presso essi di violenza. I cugini colgono in una insidia il giovinetto e lo uccidono. Elieo arresta e mette in prigione gli uccisori; ed Ochna

tra per il pentimento e pei rimorsi e tra per liberarsi dalla molestia amorosa, narra tutta la verità ad Elieo. Elieo pone il giudizio nell'arbitrio di Colono, e avendo questi condannati i figli all'esilio, Ochna si precipitò da un'altezza. Così (a detta di Plutarco) riferisce Mirtide Antedonia poetessa. Del sacrario di Eunosto poi si raccontavano cose meravigliose. Era proibito alle donne di accostarvisi; e se in quei dintorni avveniva per caso un terremonto o qualche altro disastro, si riteneva per certo dagli abitanti di Tanagra, che ciò fosse dipeso per avere qualche donna violato colla sua presenza il bosco o il santuario di Eunosto. E alcuni raccontano (e fra questi, scrive Plutarco, v'ha Clidamo uomo illustre) di aver veduto Eunosto rivolgere i suoi passi verso la riva del mare per lavarsi, e purificarsi dalla macchia pervenutagli, quando qualche donna fosse penetrata nel bosco a lui sacro.

13. Igino poi (Poet. Astr. II 20 *Aries*) racconta questo di Phryxos: " Alii dicunt Crethea et Athamantem cum aliis pluribus, Aeoli filios fuisse.... Crethea autem habuisse Demodicem uxorem, quam alii Biadicen dixerunt. Hanc autem Phryxi Athamantis filii corpore inductam in amorem incidisse: neque ab eo, ut sibi copiam faceret impetrare potuisse. Itaque necessario coactam criminari eum ad Crethea coepisse, quae diceret ab eo vim sibi pene allatam, et horum similia mulierum consuetudine dixisse. Quo facto Crethea, ut uxoris amantem, permotum, Athamanti, ut de eo supplicium sumeret, persuasisse. Nubem autem intervenisse, et ereptum Phryxum et Hellen eius sororem in ariete posuisse; et per Hellespontum quam longissime posset, perfugere iussisse: Hellen decidisse et ibi debitum naturae reddidisse. Ex huius nomine Hellespontum appellatum. "

Nel campo classico adunque noi abbiamo una serie di leggende, che o strettamente o nei loro tratti generali possono paragonarsi a quella di Ippolito e Fedra. Noi potremmo lungamente trattenerci ad esaminare lo svolgimento letterario che ci presentano le diverse narrazioni di questo stesso ed unico fatto; ma l'esame della trattazione artistica del mito non è lo scopo della presente ricerca; e per dare un'idea del modo onde lo stesso argomento è stato diversamente trattato in diverse epoche e da diversi scrittori, ci siamo limitati a dare una narrazione abbastanza estesa delle leggende, e talora

abbiamo anche riportato le parole stesse degli scrittori. Proponendoci poi per iscopo, di investigare in qual modo possa essersi originata una leggenda cotanto diffusa quale è quella che attualmente prendiamo in esame, i fatti che ci porge il campo classico non sono sufficienti a darci un pieno materiale sul quale si possa costruire qualche cosa di positivo. È necessario per tanto uscir fuori dal terreno della Grecia e dell'Italia; vedere se anche altri popoli ci forniscono analoghe leggende; ed esaminato tutto insieme il materiale che si è potuto raccogliere per ogni dove, formarci un concetto dei rapporti che possono sussistere tra le differenti forme della stessa leggenda. Poichè è bene che fin d'ora si formuli chiaramente il seguente dubbio: Tutte queste leggende analoghe a quella di Ippolito e Fedra, che si trovano sparse nelle letterature di molti popoli, presentano un nesso storico fra di loro? ossia, sono l'una generata dall'altra per successive modificazioni, e tutte metton capo a un vecchio tronco, dove la leggenda sparisce e rimane il mito nelle sue forme religiose ed austere? Oppure, tutte queste leggende non sono che un prodotto spontaneo indipendente presso diversi popoli, che son giunti allo stesso resultato leggendario, per avere voluto adombrare con un racconto uno stesso concetto morale che tutti essi possedevano? Una tal questione non può risolversi, se non dopo di aver preso in esame tutto, o almeno una gran parte del materiale leggendario; ed è a questo scopo che prima di pronunciar la nostra sentenza, vogliamo nel seguente capitolo, passare in rassegna ancora alcune altre leggende analoghe, che non si riscontrano sul terreno della Grecia o dell'Italia.

---

## CAPITOLO SESTO

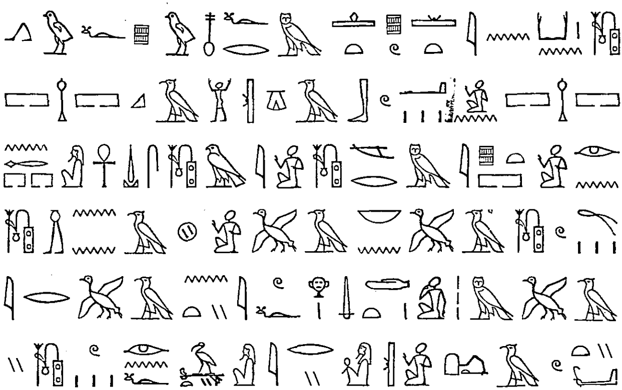
### *Leggende orientali paragonabili a quella di Ippolito e Fedra.*

Non sarà inopportuno incominciare con una leggenda dell'antico Egitto, quella leggenda che contenuta nel noto papiro D'Orbiney [1], è generalmente conosciuta sotto il nome di Romanzo dei due fratelli.

---

[1] *Selected Papyri in the hieratic character from the collection of the British Museum*, P. II Plates IX sgg, London MDCCCLX.

In grazia di accurati lavori di insigni egittologi (¹) siamo ora in grado di esporre nei suoi più minuti particolari il contenuto di questa leggenda, che sia per la sua estensione, sia per la semplicità della forma nella quale è redatta, deve ritenersi come uno dei più preziosi gioielli della letteratura egiziana. La narrazione appare scritta per uno dei principi del gran Ramesse, e sull' autore e gli scribi di essa è data certa notizia in una sottoscrizione finale:



" *Fu compito in pace questo libro per la persona dello scriba tesoriere Kagabuau del tesoro del Faraone (vita, salute, forza), dello scriba Hori, dello scriba Meremapt; fatto dallo scriba Annana, il signore delle scritture. Chiunque leggerà questo libro, sia a lui Tot compagno di lotta.* „

Leggesi in questo racconto, come una volta esistessero due fratelli, nati dallo stesso padre e dalla stessa madre, dei quali il maggiore si chiamava Anepu, e il minore Bitau. Anepu aveva menata moglie

---

(¹) M. de Rougé *Revue archéologique*, 1.re série, t. VIII, p. 385 sgg.; Brugsch *Aus dem O.* 1864, p. 7 sgg.; Maspero *Revue des cours littéraires*, 1.re série, 1870, p. 780 sgg., *Revue archéol.* Mars 1878; Le Page-Renouf, *Records of the Past*. t. II, p. 137 sgg.; Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's* Erst. B., Leipzig 1868 s. 311 ff. Trascrizione completa del testo ieratico vedi in Oscar von Lemm, *Aegyptische Lesestücke* 1 Theil, 2 Heft, Leipzig 1883, p. 85 ff.

ed aveva una casa; Bitau stava presso di lui nella qualità di servitore, faceva le vestimenta, conduceva al pascolo il bestiame, coltivava i terreni. Alla sera Bitau tornava a casa carico di tutte le erbe dei campi, le depositava presso il fratello, si assideva al desco, mangiava, beveva, ed entrava nella stalla per custodire i suoi bovi. Alla mattina, dopo che i pani da mangiare eran cotti, gli portava al fratello nei campi; e spingevasi innanzi i buoi per pascolarli; i quali da sè stessi gli indicavano dove il pascolo fosse migliore, e divenivano di giorno in giorno più belli e più grassi, senza che egli facesse altra fatica che quella di seguitarli. Venuta la stagione nella quale debbonsi lavorare i terreni, Anepu e Bitau andarono insieme nei campi, attendendo assiduamente e con piacere ai loro lavori. Ma Anepu mandò un giorno Bitau alla sua casa presso la moglie per prendere le sementa. Il fratello minore trovò la moglie del suo fratello maggiore che si pettinava. Egli le disse: „ Orsù, dammi delle sementa, che io corra ai campi; perchè mio fratello maggiore inviandomi mi ha detto: Non tardare. „ Ella gli disse: „ Va, apri il cofano, prendi quel che ti aggrada, chè io ho paura che la pettinatura non mi cada nel camminare. „ Il giovinetto entrò nella sua stalla, prese una grande giarra, perchè la sua intenzione era di trasportar molti grani; la caricò di frumento e di orzo, ed uscì sotto il fardello. Ella gli disse: „ Che cos'hai sulla spalla? „ Egli le disse: „ Orzo, tre misure; frumento, due misure; totale cinque: ecco che cosa ho sulla spalla. „ Così disse egli. Essa gli indirizzò la parola dicendo: „ Tu hai veramente una grande forza, giacchè io ti vedo ogni giorno! „ e il suo cuore lo conobbe in conoscenza di desiderio amoroso. Essa si alzò, lo prese, e gli disse: „ Vieni! giaciamo insieme per un'ora! Se tu mi accorderai questo, certo io ti farò di bei vestimenti. „ Il giovinetto divenne come una pantera del mezzogiorno in grande furore, per causa delle villane parole che essa gli diceva; ed essa ebbe moltissima paura. Egli le parlò, dicendo: „ Ma certo tu sei per me come una madre! Ma tuo marito è per me come un padre! Ma lui che è più grande di me, è lui che mi fa sussistere! Ah! questo grande errore che tu mi hai detto, non me lo dire di nuovo, e io non lo dirò a persona, e non lo divulgherò da mia bocca a nessuno. „ Egli si caricò del suo peso, e se ne andò ai campi. — Venuto il tempo della sera, la donna

si pone nell'atteggiamento triste di colui, a cui è stata fatta un'ingiuria, e attende il marito. Questi tornando dai campi si meraviglia che la moglie non gli si faccia incontro, come di solito, e vede la casa nelle tenebre. " Chi ha dunque parlato con te? „ dimanda alla moglie. " Nessun'altra persona „ risponde quella, " fuorchè il tuo fratello minore. Allorchè egli venne a prendere per te le sementa, avendomi trovata assisa e tutta sola, egli mi disse: ' Vieni, che noi giaciamo insieme per un ora: orna la tua capigliatura., Egli mi parlò così: io non l'ascoltai punto. ' Ma io, non sono forse tua madre? e il tuo fratello maggiore non è egli per te come un padre?, Così io gli dissi. Egli ebbe paura e mi battè perchè io non ti facessi nessun rapporto. Ma se tu permetti che egli viva, io sono morta; poichè, ecco, quando egli ritornerà alla sera, essendomi io lagnata di queste villane parole, quello che egli farà è manifesto. „ Anepu crede alle calunnie della moglie, e va in collera come una pantera del mezzogiorno: dà di filo ad un coltello e si apposta dietro l'uscio della stalla, per uccidere il giovinetto innocente, allorquando tornerà dai campi carico d'erbe. Ma la vacca che andava dinanzi a Bitau, quando questi si trovò vicino alla stalla, gli disse: " Attento! tuo fratello ti sta dinanzi col coltello per ucciderti; salvati davanti a lui. „ L'altra vacca gli disse le stesse parole. Bitau guardò, e veduti i piedi del fratello che si teneva dietro la porta, posato il fardello a terra, dettesi a correre quanto più poteva. Il fratello se ne accorse e lo inseguì col coltello alla mano. Bitau vistosi perduto gridò a Ra-Armachi: " Mio buon signore, sei tu che discerni il falso dal vero! „ Ra esaudì la sua preghiera, e fe nascere in mezzo ai due fratelli una grande corrente d'acqua ripiena di coccodrilli; e l'un fratello era sull'una, l'altro sull'altra delle due sponde. Anepu fe due volte l'atto di uccidere il fratello, ma invano; e questi gli gridò: " Restati sulla sponda fino all'alba. Quando il disco solare si sarà levato sull'orizzonte, io questionerò con te davanti a lui e ristabilirò la verità; perchè io non starò più con te giammai, io non sarò più nei luoghi dove tu sarai, io me ne andrò nella valle del cedro. „ Fattosi giorno, Bitau parlò al fratello ed espose tutta la verità delle cose, e come la moglie, non lui, avesse per la prima proposto cose disoneste. Poi afferrato il coltello si tagliò il membro e lo gettò nel fiume; il pesce

Naru lo ingoiò, e nello stesso tempo il pesce sparì. Anepu riconosciuta la verità, si maledisse, piangendo altamente, e cercando, ma invano, di raggiungere il fratello sull' altra riva. Bitau poi gli disse: " Ecco che io vado alla valle del cedro: io incanterò il mio cuore e lo porrò in cima al fiore del cedro, e quando accadrà che il cedro sia tagliato, e il mio cuore cascherà a terra. Ma tu verrai a ricercarmi; e dopo sette anni potrai ritrovare il mio cuore: mettilo in un vaso di acqua fresca; ed io certo rivivrò. E tu potrai esser certo che il cedro è tagliato, allorquando, presa in mano una tazza di birra, tu vedrai che gorgoglierà. „ Detto questo Bitau andò alla valle del cedro; il fratello tornò a casa nel massimo lutto e nella massima indignazione: uccise la moglie e la dette in pasto ai suoi cani. Bitau pose il suo cuore in cima al fiore del cedro: cacciava tutto il giorno per la vallata, e la sera andava a coricarsi a piè dell' albero del cedro. Ma dopo qualche tempo egli si costruì una casa ripiena di tutte le buone cose. Ora avvenne che un giorno, uscendo egli di casa, si incontrò col ciclo degli Dei (1) che andava a regolare i destini della terra intiera. Il ciclo degli Dei si impietosì del miserando caso di Bitau, e perchè non fosse solo in quella valle, Knum uno degli dei, a istanza di Ra-Armachi, creò una donna, oltre ogni modo bellissima, e la dette come compagna a Bitau. Le sette Hathor (2) vennero a vederla, ma esclamarono ad una voce: " Che ella moia di morte violenta! „ Ora Bitau usciva tutti i giorni alla caccia; e alla sera portava dinanzi alla sua donna gli animali che aveva uccisi. E un giorno le disse: " Non uscir fuori della casa, acciocchè il fiume non ti rapisca: io sono una donna come te, e non potrei aiutarti. „ Ma

---

(1) Il ciclo degli Dei *(paut nuteru)* era composto di nove divinità. « Cette Ennéade, dont chaque personne peut se dècomposer en un nombre infini de formes secondaires, représentait la divinité égyptienne dans son unité multiple, telle que l'avaient conçue les écoles sacerdotales. Ici, elle est l' analogue, avec une idée abstraite en plus, des dieux d' Homère qui s' en allaient souper chez les Éthiopiens, les plus justes des hommes. » MASPERO.

(2) « Les Sept Hathors, que nous retrouvons dans le Conte du Prince Prédestiné (Cfr. Maspero, *Le Conte du Prince* Prédestiné, p. 4, extrait du *Journal Asiatique* 1877-1878) jouent dans la légende égyptienne le même rôle qu' ont les fées marraines dans nos contes des fées. » MASPERO.

essa, un giorno che Bitau era alla caccia, uscì; e il fiume le tenne dietro. Essa si rifugiò in casa, ma il fiume gridò al cedro dicendogli: " Che io mi impadronisca di lei. „ E il cedro gli gettò una treccia dei capelli della donna. Il fiume correndo portò la treccia in Egitto alla dimora dei lavandari del Faraone; ed ecco che tutte le vesti del Faraone si profumarono di un odore sconosciuto. Il capo dei lavandari, dopo molte lagnanze che gli erano state mosse per questo motivo, alfine volendosi persuadere del fatto, fece attenzione; ed ecco che egli scorse nell'acqua la treccia: la prese, e la portò al Faraone. Il Faraone radunò i magi, e questi rivelarono che la treccia apparteneva alla figlia di Ra Armachi, che si trovava nella valle del cedro; mandasse il Faraone a cercarla e a condurla alla sua reggia. Il Faraone mandò i messaggieri; ma questi non tornarono, meno che uno: la mano di Bitau gli aveva tutti sterminati. Il Faraone mandò allora una grande quantità di gente, e una donna; e questa tornò insieme colla bella figlia di Ra, rapita a Bitau, e salutata dal Faraone Grande Favorita. Le si domandò la condizione del marito; ed ella rispose: " Si tagli il cedro e si distrugga. „ Così fu fatto; e il cuore cadde per terra, e Bitau morì in quella stessa ora. Ma questo non restò celato ad Anepu, il quale veduto gorgogliare così una tazza di birra, come una tazza di vino, recatosi alla valle del cedro, e trovato il cadavere del fratello, si dette scrupolosamente a cercare il cuore di lui. E già erano passati tre anni nella ricerca, quando al cominciare del quarto, Bitau sentì risvegliarsi il desiderio della vita; ed ecco che Anepu ritrovò il cuore di lui. Lo mise in un vaso di acqua fresca; ed essendo notte, si coricò al riposo. Ma intanto il cuore avendo bevuto dell'acqua, Bitau trasalì in tutti i suoi membri, si mise a guardare fissamente il fratello, poscia ricadde. Anepu prese allora la tazza, fece bere al fratello l'acqua dov'era il suo cuore, e quegli tornò in vita come prima. Abbracciatisi, Bitau disse ad Anepu: " Ecco che io sto per divenire un gran toro maraviglioso: tu, quando il sole si leverà, mi salirai sulle spalle; e quand'io sarò al luogo dov'è la mia donna, rivelerò tutto il male che mi è stato fatto. Tu conducimi dal Faraone; sarai ricompensato d'oro e d'argento, poichè io sarò un grande miracolo, e di me si rallegrerà la terra intiera. „ Così fu: Bitau si cangiò in toro; all'alba Anepu gli salì sul dorso, e arrivò

al luogo dove si trovava il Faraone; questi festeggiò l'arrivo del toro meraviglioso; e Anepu carico d'oro e di argento se ne ritornò al suo villaggio. Ma Bitau sotto la forma di toro, penetrò un giorno nell'harem; e veduta la sua donna, si mise a parlare dicendo: " Vedi, che io vivo ancora! „ " E chi sei tu dunque? „ dimandò essa. " Io sono Bitau, „ rispose; " tu sapevi che abbattendo il cedro, io sarei morto; ed ecco che io rivivo sotto la forma di toro. „ La favorita si spaventò: uscì dall'harem, e passando una giornata col Faraone, essa gli richiese: " Giurami per la divinità, dicendo: Tutto quello che tu mi dirai l'ascolterò. „ Il Faraone cedendo alle istanze della bella favorità giurò; e questa gli richiese: " Che mi sia dato di mangiare il fegato (?) di questo toro, che non farà giammai cosa che valga. „ Malgrado il dispiacere che questa richiesta generava nel cuore del Faraone, tutta via il giuramento non fu rotto, e fu dato ordine che il toro fosse sgozzato. Ma il toro morendo scosse il collo e due gocce di sangue caddero presso la porta del palazzo reale, l'una da una parte, l'altra dall'altra, e generarono due grandi persea (balanites aegyptiaca), di maravigliosa bellezza. Si riferì il caso al Faraone, che di ciò ebbe allegrezza insieme con tutta la terra. Ma uscendo un giorno il Faraone colla favorita, questa si assise sotto un persea, di faccia a Sua Maestà che si era assiso sotto l'altro; e allora il persea parlò alla donna dicendo: " Ah! perfida! Io sono Bitau e vivo a tutto dispetto. Tu sapevi che facendo tagliare il cedro io sarei morto; io son divenuto toro, e tu mi hai fatto sgozzare. „ La favorita richiede nuovamente al Faraone: " Giurami per la divinità, dicendo: Tutto ciò che mi dirà la favorita io l'ascolterò. „ Il Faraone giurò, ed essa lo richiese che facesse abbattere i persea; cosa che, sebbene con grande dispiacere del Faraone, fu eseguita. Ma nell'abbatterli, una scheggia di legno volò per l'aria e penetrò nella bocca della favorita; questa l'ingoiò e concepette. E qualche tempo dopo partorì un figliuolo maschio, del quale si rallegrò il Faraone e tutta la terra. Sua Maestà gli portò grande amore e lo saluto *figlio reale di Cusch.* E qualche tempo dopo, sua maestà lo fece principe ereditario della terra intiera. Passato poi Bitau al grado di Faraone, per la morte di Sua Maestà, fece radunare tutti i grandi consiglieri, e gli istruì dei casi che gli erano intervenuti; fece condurre

anche la donna, che fu giudicata e condannata. Anepu fu fatto principe ereditario della terra intiera, e successe nel regno a suo fratello Bitau.

Manifestamente le differenze tra la leggenda di Ippolito e Fedra, e questa, di cui ora abbiamo fatto il racconto, non sono piccole: in primo luogo infatti non si tratta qui di un figliastro calunniato, ma di un cognato; in secondo luogo poi nel romanzo dei due fratelli trovasi, dopo il racconto fondamentale della calunnia, una lunga giunta concernente i destini del giovine perseguitato dopo che è sfuggito al ferro del crudele fratello. Ma tali differenze per altro non tolgono che ambedue le leggende sieno paragonabili tra di loro; e la lunga aggiunta che si fa nel romanzo dei due fratelli non sarà del tutto priva di interesse per noi, allorquando, dopo l' esposizione di tutte le leggende analoghe, ci faremo ad esaminare il loro relativo vero valore. Il Romanzo dei due fratelli ci porterebbe subito a dei confronti notevoli con tutto un materiale leggendario che può riscontrarsi anche nel campo della mitologia greca, ma riserbandoci a parlare più tardi di questo soggetto, facciamo ora rilevare la notevole somiglianza di questo racconto con quello, che appare pure egiziano nel fondo, di Giuseppe Ebreo e la moglie di Putifarre nel Genesi cap. XXXIX. Ebers nel suo libro *Aegypten und die Bücher Mose's* ha già fatto un tale parallellismo; anzi la leggenda dei due fratelli non è da lui citata nel suo scritto, se non allo scopo di provare come il racconto biblico dell' avventura di Giuseppe non contenga in sè verun particolare che contrasti con ciò che noi sappiamo delle abitudini e degli usi intimi del popolo egiziano di quel tempo. Ma Ebers conclude (p. 314-315): " Ob wir in dem Papyrus d' Orbiney einem Nachklange der Geschichte der Josef begegnen, ob Anana sein Märchen selbständig erfand, ob der spätere Autor unserer Stelle die Geschichte des Josef mit dieser ägyptischen Erzählung ausschmückte, oder ob beide als ganz unabhängig von einander zu betrachten sind, ist fraglich. Für die letztere Anschauung spricht das rein menschliche der Erzählung und ihr Auftreten an anderen Orten. „ E cita in nota, oltre alle leggende greche di Ippolito e Fedra, di Peleo e Astydamia, di Phineus ed Idea, quella persiana (vel Shahnameh di Firdusi) di Siyawisch e Sudabeh. Ad ogni modo, volendo trarre al paragone insieme cogli altri anche il racconto

biblico di Giuseppe, è necessario prendere in esame tutte quante le sue avventure, e non già il solo fatto della calunnia; poichè, come vedremo, se vi è qualche punto di contatto tra la narrazione biblica di Giuseppe con le leggende greche ed orientali che andiamo passando in rassegna, tal punto non si limita al solo fatto delle attinenze del giovine colla donna perversa che lo tenta, ma eziandio ad alcuni altri particolari della vita precedente o susseguente del giovine calunniato. Per la storia di Giuseppe sono dunque interessanti al nostro scopo i capitoli 37, 39-41 della Genesi: — Cap. 37. Giuseppe figlio di Giacobbe pasturava le greggie insieme ai suoi fratelli. Questi lo odiano e per il maggiore amore dimostrato a lui da Israele e per il racconto dei due sogni veduti da Giuseppe: dei covoni dei fratelli che adoravano il suo covone: del sole, della luna e le undici stelle che gli si inchinavano. Un giorno deliberano di ucciderlo, e già sono per compiere il delitto, quando Ruben sperando di salvarlo, consiglia i fratelli di non volere spargere il suo sangue, ma piuttosto di spogliarlo e gettarlo dentro una fossa. Gli altri acconsentono; calano Giuseppe in una cisterna, e si assettano poscia per prender cibo. Ma passando per quivi una carovana di Ismaeliti che andavano in Egitto, Giuda si consiglia coi fratelli di vendere a costoro Giuseppe. Tratto questi fuor della fossa, e cedutolo ai mercanti, ne ricavano venti sicli d'argento. Portano poi la veste insanguinata dinanzi a Giacobbe per fargli credere che una fiera ha divorato il suo prediletto figliuolo. Gli Ismaeliti, condotto Giuseppe in Egitto, lo vendono a Putifarre, Eunuco del Faraone, capitano delle guardie. — Cap. 39: Giuseppe per la sua ottima condotta è amato e stimato dal suo signore, il quale lo costituì sopra tutta la sua casa e gli dette in mano tutto ciò che egli aveva. " (6). . . . Or Giuseppe era formoso, e di bell'aspetto. (7) Ed avvenne, dopo queste cose che la moglie del signore di Giuseppe gli pose l'occhio addosso, e gli disse: Giaciti meco. (8) Ma egli il ricusò, e disse alla moglie del suo signore: Ecco, il mio signore non tiene ragione meco di cosa alcuna che sia in casa, e mi ha dato in mano tutto ciò ch'egli ha. (9) Egli stesso non è più grande di me in questa casa, non mi ha divietato null'altro che te; perciocchè tu sei sua moglie; come dunque farei questo gran male, e peccherei contro a Dio? (10) E, benchè ella gliene parlasse ogni giorno, non però le acconsentì di giacerlesi allato, per

esser con lei. (11) Or avvenne un giorno, che, essendo egli entrato in casa per far sue faccende, e non essendovi alcuno della gente di casa in casa; (12) Ella presolo per lo vestimento, gli disse: Giaciti meco. Ma egli, lasciatole il suo vestimento in mano, se ne fuggì, e se ne uscì fuori. (13) E, quando ella vide ch' egli le aveva lasciato il suo vestimento in mano, e che se ne era fuggito fuori; (14) Chiamò la gente di casa sua, e disse loro: Vedete, egli ci ha menato in casa un uomo Ebreo per ischernirci; esso venne a me per giacersi meco; ma io gridai ad alta voce. (15) E come egli udì che io avea alzata la voce, e gridava, lasciò il suo vestimento appresso a me, e se ne fuggì, e se ne uscì fuori. (16) Ed ella ripose il vestimento di Giuseppe appo sè, finchè il signore di esso fosse tornato in casa sua. (17) Poi gli parlò in questa maniera: Quel servo Ebreo che tu ci menasti venne a me per ischernirmi. (18) Ma come io ebbi alzata la voce, ed ebbi gridato, egli lasciò il suo vestimento appresso a me, e se ne fuggì fuori. (19) E quando il signore di Giuseppe ebbe intese le parole che sua moglie gli diceva, cioè: Il tuo servo mi ha fatte cotali cose, si accese nell'ira. (20) E il signore di Giuseppe lo prese, e lo mise nel Torrione, ch' era il luogo dove i prigioni del re erano incarcerati; ed egli fu ivi nel Torrione. „ — Cap. 40: Nel carcere Giuseppe dà prova del suo spirito divinatore, poichè riesce ad interpretare due sogni, che poscia si avverarono; il sogno del coppiere e il sogno del panattiere del Faraone. — Cap. 41: Ma in capo di due anni intieri anche il Faraone si fa due sogni, quello cioè delle sette vacche e quello delle sette spighe. Nessun mago o savio di Egitto è in grado di interpretarli. Allora il coppier maggiore, che secondo il suo sogno era stato liberato dal carcere, si ricorda di Giuseppe, e ne parla al Faraone. Giuseppe, tratto dal carcere, interpreta i due sogni, predice i sette anni di carestia per l'Egitto, è esaltato dal Faraone fino al trionfo. “ (42) E Faraone si trasse il suo anello di mano, e lo mise in mano a Giuseppe, e lo fece vestir di vestimenti di bisso, e gli mise una collana d'oro al collo. (44) E lo fece salir sopra il carro della seconda persona del suo regno; e si gridava davanti a lui: Ognuno s' inginocchi; e ch' egli lo costituiva sopra tutto il paese di Egitto. „ — Come è noto, le predizioni di Giuseppe si avverano: succede poscia la discesa di Giacobbe in Egitto, e il riconoscimento. — La storia di

Giuseppe ha avuto un particolare successo presso gli Arabi e presso i persiani, in genere presso i musulmani: è stata tutta quanta rimanipolata, ridotta a forma più artistica e letteraria, ampliata in forma di romanzetto. A parte la nota redazione coranica della storia di Giuseppe, questa può leggersi nella sua forma romantica presso gli Arabi nel libro del Weil Leggende bibliche dei Mussulmani; e per i Persiani rimandiamo il lettore che voglia avere un idea della rimanipolazione artistica della leggenda, alla storia di Jusuf e Zuleika raccontata, con tutte le attrattive dello stile orientale, da Jami. Gli Arabi del resto ci hanno conservato la stessa leggenda sotto altra forma e sotto altri nomi nelle loro novelle. Così nelle Mille e una notte noi troviamo (Notte 227 segg.) che i due principi Amgiad ed Assad ci rappresentano due veri Ippoliti per le repulse da loro date alle respettive matrigne. Essi erano figli di due mogli del re Camaralzaman, Amgiad figlio della regina Badur, e Assad figlio della regina Hayatalnefus. Ora Badur si innamorò del figliastro Assad, e Hayatalnefus di Amgiad. Ambedue le regine d'accordo si proposero di dichiarare il loro amore ai figliastri per mezzo di lettera. I figliastri indignati rifiutano uccidendo i mezzani, un schiavo ed una vecchia. Ma le matrigne li calunniano, accusandoli di violenza presso il loro padre. Il re crede e pone in carcere, condannandoli a morte, i due figli. Giondar, un emiro, dovrà condurli in luogo deserto e qui ucciderli, riportandone, come testimonio dell'esecuzione, le vesti insanguinate. Per altro Giondar è liberato per opera dei due fratelli da un fiero leone che lo aveva assaltato sul luogo della esecuzione: vuol quindi risparmiar loro la morte, e, contentatosi di prendere le loro vesti che macchia del sangue del leone ucciso, le porta come testimonianza al padre. Questi trova nelle tasche di esse vesti le lettere delle due regine, si accorge dell'innocenza dei suoi figli, e mette in custodia le due perfide donne separandosi del tutto da loro. Amgiad ed Assad, allontanatisi quanto più potevano da quel luogo, percorrono lontane regioni; ma durante il loro viaggio sono colpiti da una grande quantità di disastri, che tutti insieme formano una storia complicata ed avventurosa. Questa storia appare alquanto indipendente, per la sua formazione, del restante del racconto, ed io la tralascio (anche perchè lunghissima) rimandando il lettore al libro stesso delle Mille ed una notte.

La letteratura persiana ci ha lasciato nel Schâh-nâmeh (libro dei re) la stessa leggenda dell' amore rifiutato col racconto del giovinetto Siyâvish calunniato da Sûdâbeh (1). Siyâvish è nato dal re Kâvus e dalla figlia di Garsîvez fratello di Afrâsyâb re dei Turani. Nato al rifiorire delle rose primaverili " simile agli spiriti alati era nel volto il pargoletto (p. 50) „ , che ben presto cresciuto, fu dato a Rustem, il primo eroe forse della epopea persiana, affinchè lo educasse così nelle virtù fisiche come nelle morali. L'educazione impartita da Rustem a Siyâvish non differisce punto da quella impartita ad Achille dal Centauro Chirone. Rustem conduce Siyâvish alla sua casa nel Nîmrûz.

" Un loco (p. 52)
Colà ei scegliea d'un bel giardin nel mezzo
D'ombre ricinto e d'acque e di odorose
Erbe e di frutti, e là di giorno in giorno
Del cavalcar, del tirar d'arco tutta
L'arte gli disvelava, a pena il vide
Già grande e bello, dell' infanzia i primi
Anni varcati. Al maneggiar dell'arco
E al cavalcar succeder fea quel grande
Maestro di virtù del lanciar dardi
E lacci incurvi e flessuosi i gravi
Precetti, e a questi del guidar sonanti
Carri ferrati quei seguìan, oggetto
Di più alta cura. Allor di quante cose
Vede il mortal quaggiù, di quante ei stesso
O pensa o face, tutto il buon maestro
Il come e il quando e lo perchè svelava
Al discepolo suo; qual poi si fosse
D'illustre cavalier gentil costume
Apprendevagli ancor, quand' ei sedea
Fra i prenci o a mensa fra le tazze e il vino
Di gioia apportator. Volle che a caccia

(1) Mi valgo per la esposizione di questa leggenda del libro del prof. ITALO PIZZI, *Avventure di un principe della Persia*, Le Monnier 1882.

Ei seco uscisse, e molte ardue foreste
Corse con lui, molte profonde valli
E paschi molti, e là co' veltri audaci,
Co' falchi battaglieri un' ampia e ricca
Preda a raccôr l'addusse. Alle paterne
Soglie allor si rendea, ma del riposo
L' ore già non scorrean vuote per lui.
Nell' ampie stanze tutte al giovinetto
Rùstem le ambagi dispiegò del giusto
E dell' ingiusto; anco del dir gli apprese
L' arte e i precetti, e come e quando il capo
Cinger si debba d'elmo risonante,
Quando brandir la spada e senza tema
L' armi in campo trattar, quando le schiere
All' assalto guidar, quando sul trono
Sedersi e l' opre favorir di pace.

Per questa educazione fisica e morale, il giovinetto poteva ben superare in virtù tutti i suoi compagni; e la sua superiorità si vide manifesta dalle accoglienze liete e festose che gli furono fatte, allorquando, compiuta la sua educazione, volle abbandonare la casa di Rustem per ritornare al tetto paterno. Tutti gli si fecero incontro per vederlo: le più liete feste rallegrarono in quei giorni la Persia.

Oro piovea (p. 55)
Da tutte parti sui cavalli e sopra
I cavalieri, e molle il crin si fea
Dei corridori alla incessante pioggia
Di vin, di zafferan, d' ambra e di muschio,
Onde olezzava tutta l' aria intorno.

Per sette anni continui il padre di Siyâvish " in tutte le cose belle onde s' adorna ai regi figli la mente, esercitò .... il figlio suo diletto " (p. 59-60); e al cominciare dell' anno ottavo, donatigli con regal pompa, " un aureo serto e un cinto aspro di gemme, una collana tutta d'or " (p. 60), lo dichiarò con reale editto signore delle erme contrade che un dì la gente appellava Kohistan, e a tempo di Firdusi col nome

di Ma-veran-nâhr. Frattanto a turbare la pace tranquilla onde godeva il giovinetto, tutto intento alla pratica di opere grandi e valorose, sopraggiunse la passione infausta che per lui nutrì Sûdâbeh, figlia del re dell' Hâmâvar, prima sposa di Kâvus e quindi matrigna di Siyâvish.

un dì che a fianco (p. 61)
Del genitor sedea, con lui di gravi
Cose in segreto a favellar raccolto,
Il pro' Siyàvish, sulla porta a un tratto
Sudàbeh apparve. Al mirar del vago
Giovinetto il sembiante e il far gentile,
Un tremito sentì le vene tutte
Cercarle e i polsi l'infelice e mille
Pensieri tumultuar dentro la mente
All'improvviso. Il cor mancò, la lena
Tutta fu vinta, qual dinanzi al fuoco
In umor si dissolve e si consuma
Candido ghiaccio. Simulò costei
Tutto quel giorno del suo cor la pena,
Ma poi spedia furtiva al giovinetto
Una fidata ancella. A l'amor mio
Vanne, o cara, dicea. Digli che il piede
Ov'ei ponesse all'improvviso in queste
Stanze riposte del signor d'Irania,
Niuna di noi dolor ne avria, nè strano
Saria l'evento o tal che meraviglia
Io ne avessi o stupor, tanta gradita
Sarà qui meco la presenza sua.
Corse l'ancella e al prence ripetea
Di Sudàbeh gli accenti. Ei s'adirava
All'insüeto favellar, sdegnoso
L'ancella respingea. Per me, gridava,
Per me non son del padre mio le stanze,
Nè macchiarmi vogl'io d'alcuna frode;
Indegno oprar lungi da me respingo
Con quanta forza è in me.

Ma Sûdâbeh non si smarrisce a tale risposta, e spera di vincere il giovinetto colla seduzione. Venuta in colloquio col re Kâvus gli chiede in favore che egli conceda a Siyâvish accesso alle stanze dell' harem.

A lui (p. 62)

Son io di madre in loco, e a lui son pure
L' altre fanciulle mie suore dilette.
Digli ancor ch' ei là venga e a quando a quando
Le sorelle rivegga e me, chè tutte
Disïose siam noi di rimirarlo,
Tanto l' amiam tanto per lui sentiamo
Affetto in nostro cor. D' onor, t' accerta,
Il farem segno e poscia alle sue stanze
Di ricchi doni il manderem beato.

Kâvus riconosce in questo parlare della sua donna la manifestazione di un sentimento tutto materno e benevolo, e concede quanto Sûdâbeh gli ha chiesto; anzi lui stesso eccita Siyâvish a introdursi nelle stanze delle sue donne e stringere intimità con quelle che debbono considerarsi come madre e sorelle di lui. Siyâvish a siffatta proposta vergognoso sentì levarsi nel core ad un tratto mille tumultuosi pensieri:

anco pensò che il padre (p. 63)

Con gli accenti velati e l' inattesa
Proposta investigar tutto volesse
Di sua mente il pensier, chè ben sapea
Quanta astuzia nel cor del genitore
Trovasse loco, e quanti si annidassero
Sospetti incerti in lui.

Cerca dunque di schermirsi: adduce come pretesto della sua ripugnanza a frequentare l' harem l' essere egli abituato ad esercizi guerreschi e a passare le ore di ozio nel mezzo degli amici e assiso a sontuoso banchetto.

Là nelle stanze (p. 64)

Di tua dimora più riposte, a queste
Fanciulle tue nel mezzo, arte nessuna
Che mi adorni lo spirto, apprenderei.

Il padre insiste, e Siyâvish deve necessariamente visitare l'harem, il giorno dopo, condotto da un vecchio schiavo di nome Hirbèd, che " le chiavi.... tenea delle riposte dimore delle vergini fanciulle. „ (p. 65-66).

" Lieti nell'alma e senza alcun sospetto, (p. 66)
Di Kàvus in udir gli onesti accenti,
Di là si dipartian il vecchio e il prode
Giovinetto con lui. Ma i bianchi veli
Allor che sollevò per introdurlo
In quelle stanze il vecchio, involontario
Per vicina sciagura al giovin prence
Grave timor l'alma conquise. Tutte,
Al suo primo apparir, corser festose
Alto gridando le fanciulle. L'ampia
Stanza tutta olezzava intorno intorno
Di zafferan, di muschio, e risplendea
Per molt'oro ed argento. Oro e monete
Gli gittavano al piè con bianche perle,
Con perle e dïamanti, e il suol d'un drappo
Coperto si vedea che la remota
Cina spedia, di seta rilucente
E d'or contesto; e più lontan, seduti
In ampio giro intorno, in quella guisa
Che d'un serto regal splendon sul sommo
Cerchio dell'auree punte indiche gemme,
Giovinetti leggiadri e giovinette,
In ben succinte vesti, una canzone
Intonavano in coro alle festose
Note sposata di lïuti e d'arpe.

Su di un seggio di ricchi fregi dorati in dolce atteggiamento

posava la regina, in tutta (p. 68)
La regal pompa, ma più bella assai
Per nativa beltà, sì che splendea
Qual nuova luna, o qual spande la sera
Del Yèmen su le valli abbandonate

Il Canopo i suoi rai, quando serena
È l' aria e puro il ciel. Sul niveo collo
In ampie anelle le cadea dei neri
Capelli il bel volume e le scendea
Fino al piè, lieve lieve, e in sulla fronte
Una corona artificiosa e bella,
Opra ammiranda, le premea le chiome.

Sûdâbeh, all' apparir del giovinetto, scesa dal seggio, gli si fa incontro, e più e più volte l' abbraccia e lo bacia nelle gote, nei fulgidi occhi, nelle chiome. Il giovinetto è costretto a sentire parole di amore, che sebbene voglia passare per materno, si serve però di tutt' altra espressione. Arrossisce; non rende nessuna risposta. Ma a trarlo di impaccio, lo accerchiano tutte le giovinette; con mille vezzi lo allettano; egli gode lungamente di riguardarle; finchè alfine si alza per rendersi alla reggia paterna: tutte le arti della seduzione non hanno avuto potenza sopra di lui. Sûdâbeh desidera che quella visita di Siyâvish all' harem non sia unica; e fa intendere al marito Kâvus, come sarebbe opportunissimo il matrimonio tra Siyâvish ed una delle sue figlie. Il re acconsente, e così si rende necessaria una seconda andata di Siyâvish nelle stanze di Sûdâbeh. Questa si fa trovare adornata e lusinghiera, onde infondere nell' animo del giovinetto una parte di quella passione violenta, che la consuma: il giovinetto entrato alla sua presenza, alle ripetute istanze di Sûdâbeh di scegliersi tra quelle fanciulle una consorte, non sa che rispondere, e pensa intanto come gli sia possibile di scegliersi una moglie tra le figlie dei nemici suoi e della sua casa. Sûdâbeh insiste vie maggiormente; ma poichè più le preme l' amor suo che quello delle sue fanciulle, propone un vergognoso patto al figliastro.

Ed ora (p. 78)
A me, su via, ti stringi con un patto;
Non contrastar, sgombra ogni rio pensiero
Dal cor, dall' alma, ed una figlia mia
Sposa ti scegli. Sarà questa, o caro,
Tua fida ancella; ma tu in pria mi giura,
E al prego mio non contrastar, mi giura

Che quando a morte in sen chiusi per sempre
Gli occhi avrà il mio signor, d'Irania il sire,
In loco suo tu sol del mio dolore
Cancellerai la traccia, e ogni periglio
In quel giorno fatal da questo capo
Tn sol distornerai, cara m'avrai
Al par dell'alma tua. Che se il mio dire
Intendi ben, sappi ch'io pur dinanzi
Agli occhi tuoi qui sto con l'alma e il core
E questo corpo ancor pronta ai tuoi cenni.
Cosa che a me tu chiegga, unqua non fia
Diniegata da me, ch'io, qual nel laccio
Caduta fiera, dal tuo amor fatale,
Fatale inver, non mi sciorrò giammai.
Disse e sul capo gli stampò tremando
Un caldo bacio. Ogni pudor costei
Così scordar potea. Rosso nel volto
Si fea Siyàvish per vergogna, e intanto
Di pianto gli rigava la purpurea
Gota una stilla.

Ma dentro sè stesso pensa, che ove egli dia un aspro rifiuto alla matrigna, questa ricorrerà alle arti diaboliche ed all'inganno, e potrà rovinarlo; finto dunque l'animo calmo, dichiara voler togliere una sua figlia. Ma ciò non rallegra Sûdâbeh, perchè Siyâvish in fine del suo discorso protesta contro le sue insinuanti lusinghe dicendo:

Mia signora e donna (p. 81)
Tu se' del padre mio, sì che scordarmi,
Scordarmi ancor non so che della dolce
Mia genitrice ti ritrovi al loco.
Disse e all'istante uscì. Senza favella,
Senza moto restò, senza respiro
Al suo partir l'innamorata donna.

Sûdâbeh riferisce a Kâvus la deliberazione presa da Siyâvish intorno alla scelta della consorte; e il re si rallegra, facendo aprire nello

stesso tempo i suoi tesori pei donativi. Ma Sûdâbeh pensa sempre a conquistarsi l'animo del giovinetto, e si abbocca con Siyâvish in un terzo colloquio. Gli annunzia il piacere provato dal re Kâvus al sentire la sua deliberazione e la sua scelta; e tosto viene all'argomento per lei più interessante e torna a dichiarargli più esplicitamente e sfacciatamente il suo amore.

Io la mia figlia (p. 83)
Tua sposa renderò, ma a me soltanto
E al serto mio, se ben comprendi, il guardo
Fermo devi tener. Che se il mio core
Aprirti io deggio, a che, parla, t'indugi
Nell'amor mio? perchè questo mio volto
E il mio aspetto disdegni? Allor che in pria
Ti vidi, o caro, come morta o come
Uscita dall'avello io m'aggirava
Per queste stanze, alto gemendo ed alto
Sospirando così, che già la luce
Più non vedea del dì, spento quest'almo
Sol mi parea nel ciel. Già di sett'anni
L'alterno corso io vidi, e per sett'anni,
Con smorto il volto e lacrimoso il ciglio,
Per te sol sospirai, per l'amor tuo.
Ed or vien meco, e in parte ascosa, al guardo
D'ognun celata, all'amor mio t'arrendi,
Mi fa beata e ancor per un istante
Goder mi fa come godea nei giorni
Di mia più fresca età. Doni regali
Darotti io pur, più assai che non ti dona
D'Irania il prence, regi serti e troni
Di levigato avorio, e risonanti
Nitidi elmetti . . . . Ma se, stolto! al mio
Voler ceder non vuoi, se infrangi il patto
Con me fermato e il mio consiglio spregi,
Trema, trema per te, chè la rovina
Io ti ordirò dinanzi al padre tuo

E mio signor, sì che del sol la luce,
Della luna il chiaror le tue pupille
Non scenderanno a rallegrar più mai.
E Siyàvish a lei: Questo non sia,
Donna, non sia giammai ch' io m' abbandoni
A tue voglie così per vergognoso
Desio di questo core. Onta farei
Al padre mio, prudenza e lealtade
Nomi vuoti sarian, gioco di saggi
Bugiardi e tristi. . . . Or tu chi sei rammenta.
Regina sei, sposa di re, signora
Di tutti noi, nata a seder sul trono
De' padri nostri; e in tanto onor deh! pensa
Se bello fia per te di si gran colpa
Dinanzi al tuo signor mostrarti rea.
Così dicendo, di grand' ira acceso,
Dal seggio si levò; pronta a fermarlo
Sorgea Sudàbeh e al cinto l' afferrava.
Oh! perverso, gridò, tristo e malvagio,
Di questo cor, tu sai, tutto il secreto
A te svelava, e confidai che fede
Serbata anco m' avresti. . . . Ed or di duolo
Carca mi vuoi e d' ignominia, e innanzi
Al mio signor farmi vergogna e tutta
Dell' amor mio per te darmi la pena?

Ma Sûdâbeh non ha ancora finito il suo discorso, che Siyâvish s' invola al suo furore, lasciandola in mezzo alle costernazioni ed al lamento. Accorre il re Kâvus alle grida.

La donna sua (p. 86.)
Là discinta ei vedea coi segni impressi
Dell' ugne nelle gote e intorno a lei
Starsi le ancelle sbigottite, e tronchi
Detti sentia, gravi sospiri e lai
Frenati a stento. A quella vista in core
Kàvus tremò, chè della sua mogliera

L' arti ignorava e i perfidi consigli,
Sì che a chieder si fea qual la cagione
Fosse di tanto duol. Urlò dapprima
Sudàbeh e si picchiò tre volte il petto
E strappossi le chiome; indi, gemendo
E sospirando, O mio signor, dicea,
Or or qui entrava e al seggio mio daccanto
Con folle audacia si sedea quel tuo
Figlio Siyàvish. Ei stendea le mani
E al petto mi stringea. Cose che ancora
Ridir non so, con impudica lingua
Mormorava al mio orecchio. " O bella mia,
Dicea, te sola io vo'; questo è il verace
Accento del mio cor, questo soltanto
Sul labbro mio risuoni. È tua quest' alma,
E questo corpo è tuo ch' è pien d' amore.
Su via, che tardi, o bella mia? Tu schiva
D' amore se' forse? „ In questi ed altri detti
Infurïava l' impudico, ed io
Il respingea, ma quei più s' infiammava
E mi stringea vieppiù, sicchè dal capo
La regia benda mi toglieva, e al petto
Correndo colla man cadermi a brani
Fea le seriche vesti e i bianchi veli,
Difesa e scherno di pudica donna.

Kâvus crede sul subito alla calunnia della moglie; e vede disgraziatamente che unica riparazione a tanto disonore deve essere la morte di Siyâvish. Ma il sospetto che Siyâvish possa essere innocente gli fa sospendere precipitate deliberazioni, e crede più opportuno, a schiarir le cose, di chiamare presso di sè il figliuolo, allontanate tutte le persone dalla stanza. Viene Siyâvish, e il detto suo suona tutto opposte a quello della matrigna: il re Kâvus combattuto tra due contrarie sentenze, riccorre all' astuzia. Fiuta il seno e tutta la persona di Siyâvish, ma non vi riscontra neppur l' ombra di quel soave profumo che per trovarsi sulla persona di Sûdâbeh, dovea pure

rimanere in parte addosso al figliastro ove questi avessela abbracciata. Kâvus riconosce l'innocenza del figliuolo; ma neppure vuol punire senz'altro la moglie, ricordandosi dell'amore sentito verso di essa, e dei benefici che da questa aveva ricevuti. Prega il figliuolo a non divulgare lo scandalo; e crede opportuno seppellire in un profondo obblio il triste avvenimento. Ma Sûdâbeh non poteva tollerare, che siffatta riuscita avesse ad avere la sua meditata vendetta; e ricorre ad una novella astuzia per rovinare Siyâvish. Era nella corte e presso di lei una perfida donna, incinta e già vicina al partorire. A questa si rivolse Sûdâbeh, pregandola di bere una tal pozione per opera della quale essa avrebbe abortito, e richiedendole il feto uscito avanti tempo alla luce. La donna ubbidisce. Avuto il feto, anzi due feti insieme commisti, e due fanciulletti uno all'altro aggruppati (opra d'un Devo e frutto di possente magia), poneli in una lance d'oro, che invia al re Kâvus; e nello stesso tempo si pone sul letto, empiendo le stanze di urli e di lamenti. Il re Kâvus non si lascia del tutto convincere, per questa prova, della innocenza di Sûdâbeh e della colpevolezza di Siyâvish, ma chiamati gli indovini ed i magi fa loro esaminare il feto. Quelli negano essere il feto di provenienza reale, riconoscono in esso le tracce e i segni impuri di madre abietta e peccatrice. Si fa ricerca della donna che aveva potuto produrre un siffatto aborto, e al fine la trovano: essa per altro non confessa nulla della verità delle cose. Sûdâbeh a scolparsi insinua nell'animo di Kâvus il sospetto che gli indovini sieno stati forzati da Siyâvish a pronunciare una sentenza cotanto fatale per lei. Kâvus sospende ogni decisione circa la condanna o di Siyâvish o di Sûdâbeh e interroga altri indovini: questi propongono la prova del fuoco. Sûdâbeh si rifiuta; ma Siyâvish si espone volenteroso all'esperimento. Già due enormi cataste di legna, raccolte dai vicini monti elevano al cielo vortici di negro fumo, e da questo guizzano ben presto tra ramo e ramo le fiamme nutrite dalla nafta. Il pericoloso apparecchio è pronto: tremano pel giovinetto tutti gli astanti, e sfogano l'angoscia orrenda dell'anima in grida di furore, onde echeggiano e la città vicina coll'ardue mura e il piano e il monte.

Ma il giovinetto (p. 109)
Il suo destrier spingea. Mille voraci

Lingue il lambìr di fuoco, e niun potea
Nel negro fumo ravvisarlo, e in lagrime
Sciogliean si tutti, di veder bramosi
S'ei la gran fiamma superava. Alfine,
Con un sorriso sulle labbra e in volto
Fresco qual rosa porporina e bella,
Dall'altra banda fuor dell'infiammata
Catasta ei comparì libero e illeso.
Le turbe allor che con ansiosi sguardi
Al varco l'attendean, visto il prodigio,
Levar le palme al cielo. Ecco, mirate,
Gridâr commosse, è dalle fiamme uscito.
Il giovin prence. A Dio sia gloria eterna.

Kâvus persuaso della innocenza di Siyâvish, vuol condannare a morte Sûdâbeh; ma il giovinetto chiede grazia per lei, e il re gliela consegna nelle mani. Le avventurose peripezie che incorrono a Siyâvish dopo il triste incidente colla matrigna non son poche, e vengono nel poema di Firdusi esposte immediatamente dopo il fatto sopranarrato. Sebbene esse sieno per noi di secondaria importanza, tuttavia non sarà inopportuno farle conoscere al lettore nella loro sostanza, e a questo scopo riferisco qui il sunto che di questa parte del Shahnameh dà il prof. Pizzi nel libro superiormente citato (p. 23): " . . perchè egli (Siyâvish) si avvide ben tosto che non può più restare senza suo pericolo alla corte, colta l'occasione che Afrâsyâb ha risollevato il capo, domanda e ottiene dal padre di partir per la guerra. Rustem l'accompagna, e la sorte gli è da principio favorevole; la città di Balkh cade in suo potere, e Afrâsyâb spaventato da un terribile sogno, domanda la pace offrendo ricchi doni e vantaggiose condizioni. Siyâvish accetta ben volentieri, conclude il trattato col nemico e spedisce Rustem al re Kâvus per farlo ratificare. Ma re Kâvus, salito sulle furie, discaccia Rustem con villane parole che ritorna indispettito nel Nîmrûz, e ordina per lettera a Siyâvish o di continuar la la guerra o di consegnar le schiere a Tûs latore del foglio reale o di venire a discolparsi in sua presenza. Siyâvish addolorato, piuttosto che mancare alla data fede, non volendo tuttavia riconoscersi colpe-

vole, consegnate le schiere a Behrâm e a Zengheh suoi compagni d'armi, chiede e trova un rifugio alla corte di Afrâsyâb. Il principe turanio, benchè nemico, accoglie con festa il giovinetto, gli assegna una provincia per fabbricarvi una città che prese il nome di Kang-dizh, e gli dà in isposa la sua propria figlia, la bella Ferenghîs. Ma poi, aggirato da perfidi consiglieri e sopratutto dal fratel suo Garzîvez invidioso della gloria e degli onori resi a Siyâvish, egli lo fa prendere e quindi, non ascoltando le preghiere e i savi consigli di alcuni suoi amici, lo fa decapitare. Anche Ferenghîs in quel giorno sarebbe perita, se il vecchio Pîrân, già amico e protettore di Siyâvish, supplicando e piangendo, non l'avesse strappata dalle mani degli sgherri e impetrata grazia da Afrâsyâb per lei. „ — Così ha fine la disgraziata vita di un giovinetto innocente, perseguitato dall'odio di una perfida matrigna.

L'antica India, non meno che le altre regioni ci fornisce i tratti caratteristici di consimili leggende. Lasciando da parte il mito di Argiuna esposto nel Mahabharata, e la salita di quell'eroe al cielo, dove è sedotto dalla ninfa Urvasî, alla quale egli non vuol congiungersi perchè la considera come madre (mito che sebbene ci offra qualche tratto di analogia colle surriferite leggende pure vuol distinguersi bene da esse, in quanta la calunnia novercale qui non ha luogo), possiamo far menzione particolareggiata di quella storia che serve di quadro a tutto quanto il *Libro dei sette savj*. La origine indiana del Libro dei sette savi è cosa della quale nessuno vorrà ora più dubitare. All'antica letteratura indiana deve infatti ascriversi questo libro, non tanto per la sua forma esterna, che ricorda quella delle composizioni indiane (ad es. il Panciatantra e lo stesso gran poema del Mahabharata), nelle quali l'un racconto vedesi inserito e incastrato nell'altro, a simiglianza (come altri ha detto) dei tubi di un cannocchiale; ma anche per esplicita testimonianza di autori arabi, come Masudi († 956 d. C.) nella sua enciclopedia storica; Mohammed Ibn el-Nedim el-Werrak († 987 d. C.) nel Fihrist al- 'ulûm (catalogo delle scienze); e Ismael Schiahinschiah (citato dall'Assemanni Bib. Orient. III 321). Certo manca un vero e proprio originale indiano del libro, ma per compenso la storia della calunnia novercale, di che parliamo, trovasi nella notte ottava del Tûtî-nâmah persiano di Dîâî ad-dîn Na-

kshabî, che è una imitazione dell'indiano *Çukasaptati,* o settanta novelle raccontate da un papagallo ad una donna per distoglierla dal correre all'adultero di notte, mentre il marito è lontano. Del Çukasaptati sono conosciuti due manoscritti, Londinese e Petropolitano; un terzo codice può esserci rappresentato dalla versione greca del Galanos (Ψιττακοῦ μυθολογίαι νυκτεριναί) che per altro non arriva che alla notte LX e manca della XXXIII. Dal Çukasaptati derivò, come ho accennato, la imitazione persiana del Nakshabî: da questa provenne il turco, che sulla stampa di Costantinopoli 1850 (1256 d. f.) fu tradotto da Giorgio Rosen (è libro persiano e tradotto da un rûm (ottomano) per sultano Bâyazîm Khân (Bajazete II) e sono racconti di bocca del papagallo a Mâh-i-Shakar *(luna di zucchero)* moglie di Sâ'id mercante che era in viaggio, e con quelli ei la divertì fin che tornasse il marito (1)). Mohammed Kâdiri dette anche in persiano un compendio del Tûtî-nâmah. — Da un autore arabo del X° secolo sappiamo che correvano allora due recensioni del Kitâb-es-Sindbâd (= Libro dei sette savi = La novella della VIII notte del Tûtî-nâmah), una più concisa, l'altra più diffusa. È credibile che la più concisa, dove l'autore correva diritto al suo scopo di mostrare la fine della calunnia novercale, fosse anche la più primitiva; e in questo caso poteva avere esatto riscontro nella VIII novella del Çukasaptati; mentre invece l'altra recensione più diffusa può esserci rappresentata dal persiano Sindibâh-nâmeh, derivante forse dell'arabo, e opera di Azrakî morto l'anno dell'egira 727 (1327 era volg.). Gli arabi rimanipolarono in più e diverse guise il Kitâb-es-Sindbâd; cosicchè di esso abbiamo, in arabo, diverse recensioni. (Storia del re, della favorita, del figlio e dei sette visir.) Una di esse fu pubblicata da Scott, una seconda dall'Habicht: venne poi con ampliamenti molto maggiori, la storia di Quaranta visir (di Scheikk-zadè), della quale abbiamo la versione turca del secolo XV°, intitolata: Le Quaranta mattinate e le quaranta serate. Nè manca una versione ebraica, Mischlè Sendebar o Parabole di Sendebar (del XII° secolo, secondo Loiseleur-Deslongchamps) pubblicata per la prima volta a Costantinopoli nel 1516 (come ha mostrato il Rossi) e ristampata a Venezia nel 1544,

(1) D'Ancona e Teza, Il Libro dei sette Savj, Pisa, Nistri 1864, p. XLII.

1588 e nel 1605. Pare che esistesse anche una versione siriaca di questo libro, poichè da essa dice di tradurre in greco quell'Andreopulo che è autore del Syntipas, pubblicato per la prima volta dal Boissonade e ristampato nelle Fabulae Romanenses da Eberhard. Una redazione armena è conosciuta per la versione russa che di essa ha fatto David Ssrebriakow sopra un codice scritto in Persia nel 1689. Dall'oriente il libro passò ben presto in occidente; e qui le versioni sono in così gran numero e di tal dubbia provenienza l'una dall'altra, che a darne una notizia completa e diffusa si richiederebbe un intiero volume. Mi contenterò di accennare. Una antica versione latina è quella di don Giovanni o don Gianni (dans Jehans) monaco della Badia di Altaselva, che dedicò l'opera sua a Bertrando arcivescovo di Metz, il quale esercitò questo ufficio tra il 1179 e il 1212. Disgraziatamente non è decisa la questione, da quali fonti attingesse per l'opera sua Don Giovanni, e se l'opera sua coincida con quel testo latino, frequentemente stampato sui principî dell'arte tipografica, che va sotto il nome di Historia Septem Sapientum. Una volta tradotto in latino, il libro fece il giro dell'occidente e fu naturalmente recato nei vari linguaggi volgari del tempo. Numerose sono le versioni francesi così prosaiche come poetiche: una fu pubblicata da Leroux de Lincy in seguito al saggio di Loiseleur-Deslongchamps sulle favole indiane (1). A Ginevra ne comparve una nel 1492 col titolo Les sept sages de Romme, ristampata nella stessa città nel 1492. Il Loiseleur cita: Le sept sages de Rome, Histoire d'Honcianus empereur et de son fils unique nommé Dyoclecian. A Lyon par Jean d'Ogerolles 1577; petit in-12. Poi: Le sept saiges de Romme, histoire de Poncianus l'empereur, qui n'avoit qu'ung fils qui avoit à nom Dyoclecian. Lyon, Oliv. Arnoullet, in 4° gothique. E più edizioni dello stesso libro sarebbero a citare, ove noi volessimo dare un completo catalogo bibliografico. Due recensioni poetiche di molto interesse, che debbono esser menzionate, son quelle che vanno sotto il titolo di Li Romans des sept Sages, pubblicata da H. A. Keller a Tubinga, Fues, nel 1836, dietro un manoscritto parigino; e Li Romans de Do-

---

(1) *Essai sur les fables indiennes et sur leur introduction en Europe par* A. Loiseleur Deslongchamps. Paris 1838.

lopathos (Dolopathos è un re di Sicilia, il cui figlio, calunniato dalla matrigna, è Luciniano), pubblicato da Ch. Brunet e Anat. de Montaiglon, Paris, Jannet 1856, secondo due mss. della Biblioteca nazionale di Parigi. In italiano abbiamo Li compassionevoli avvenimenti d'Erasto opera dotta et morale di greco tradotta in volgare, Vinecia 1542, 1551, 1552 in 8°. Un'altra edizione fu fatta a Mantova nel 1546 e intitolata: Erasto doppo molti secoli ritornato alfine in luce e con somma diligenza dal greco fedelmente tradotto in italiano. L'Erasto fu tradotto in francese: Histoire pitoyable du prince Erastus fils de Diocletian empereur de Romme. Paris 1565 in 18. E in inglese da Francis Kirkman, History of prince Erastus son to the emperor Diocletian and those famous philosophers, called the seven wise masters of Rome. Una versione spagnola dell' Erasto va sotto il titolo: Historia del principe Erasto hijo del emperador Diocleziano traducida de Italiano por Pedro Hurtado de la Vera. En Amberes 1573 in 12. De Mailly pubblicò nel 1709 una nuova traduzione francese d'Erasto fatta sulla versione spagnuola. Oltre all' Erasto abbiamo il Libro dei sette savj di Roma; versione derivante dal francese, pubblicata dal prof. D'Ancona, Pisa, Nistri 1864. — Delle versioni inglesi basti citare: The seven wise masters, pubbl. da Weber nel III° vol. dell' opera intitolata Metrical romances of the thirtheenth, fourteenth and fifteenth centuries published from ancient manuscripts with an introduction notes and a glossary. Edimburgh 1810 3 vol. in 8° (Di essa da un' analisi anche Ellis in Specimens of early english metrical romances. London 1811 in 8.° vol. III, p. 16. Ellis la crede derivante dal francese Li Romans des sept Sages pubbl. da Keller). Un' altra vers. ingl. sembra derivare direttamente dal latino: Seven wise master. W. Copland, 1.ª ed. senza data da riportarsi tra il 1548 e il 1567: libro frequentemente ristampato. — Una versione in versi scozzesi fu composta da John Rolland e stampata a Edimburgo successivamente nel 1578, nel 1592, nel 1631, in 8.° — I tedeschi hanno una Histori von den syben weysen meystern. Ausburg 1473, in fol.; ristampata nella stessa città nel 1474 e col titolo Von den sieben weisen meistern. In Olandese abbiamo Die hystorie van die seuen wise mannen van Romen. Te Delf 1483 in 4.° con figure in legno; della quale, altra edizione è quella che va sotto il titolo: Hier beghint de

historie van den VII wiisen mannen van Rome, Antw. N. de Leeu; in-4.° con figure in legno. Per la versione danese v. Keller nella sua introduzione al Romans des sept Sages p. XXXI e Loiseleur 91.

Debbo chiedere veramente perdono al lettore di avere abusato della sua pazienza; ma il catalogo bibliografico che ho dato (ben molto succinto in confronto di quello che dovrebbe essere un elenco completo delle recensioni di questo libro) non è inopportuno per lo scopo che mi son proposto. Esso serve per lo meno a far conoscere due cose, 1.° che non v' è quasi altro libro che la Bibbia (come hanno osservato) o il Panciatantra, che possa vantare un numero così stragrande di traduzioni presso tanti popoli di natura affatto diversa; 2.° che per mezzo del libro dei Sette Savi quasi tutti i popoli colti ebbero nel medio evo e nell' era moderna la leggenda del giovinetto perseguitato dalla calunnia novercale. Questa seconda osservazione serve poi a darci un' idea dell' interesse generale che ha suscitato in tutte le nazioni la novella del figliastro perseguitato: poichè può affermarsi che, non avendo in sè il libro dei sette savi alcuna parte che sia rimasta ferma nelle diverse traduzioni, fuorchè il quadro generale, devesi a questo forse la ragione della diffusione del libro. È noto come la donna fosse nel medio evo diversamente apprezzata, da un lato come la mira di ogni gentilezza e di ogni atto cavalleresco, dall' altro come debole figlia di Eva, più soggetta dell' uomo a peccare e a far peccare. Dietro questo punto di vista, pel quale le arti donnesche sono considerate come vere arti diaboliche, la fantasia popolare si compiaceva di tutti quei racconti che ponessero in rilievo i sommi gradi ai quali la malignità e l' astuzia femminile potesse arrivare. Ora l' intelaiatura del libro dei Sette savi ci da appunto un racconto, che pienamente soddisfa a questa tendenza popolare: era quindi naturale che il libro dovesse essere avidamente letto e tradotto, anche nel caso che il suo valore letterario fosse ben poca cosa. Questo racconto, quale compare nella VIII notte del Tûtî-nâmah, è semplicissimo: mi valgo per la sua esposizione del sunto datone dal Brockhaus, tradotto dal prof. Teza.

“ Vivea nell' India un re potente. E come gli passò la primavera della vita gli nacque un figliuolo. Dichiarano gli astrologhi che il fanciullo è minacciato nel decimoterzo anno da una gran disgrazia, ma che ne anderà salvo. Il padre dà il bambino ai più dotti maestri;

pure è vano ogni sforzo, turbato raccoglie i maggiori saggi del suo regno e mostra loro la sua afflizione. L' uno promette, se gli daranno il bambino, di insegnargli in sei mesi tutti i rami della scienza; e il re accorda, e il saggio prende seco il principe, e fa costruire una torre quadrata e dipingere con immagini sul soffitto e sui muri delle stanze le più importanti dottrine: a questo modo gli riesce spiegando a voce quelle pitture di compiere in sei mesi la educazione del ragazzo. Al passare del tempo assegnato il saggio vuol ricondurre il principe alla corte del padre, ma osserva prima di nuovo l' oroscopo. Spaventato si accorge che nei sette giorni prossimi una grande disgrazia minaccia il bambino; che il solo mezzo di sfuggire al pericolo è di non pronunziare per quel tempo una parola, di non rispondere a una dimanda, chè gliene andrebbe la vita. Ora il saggio riconduce il principe alla corte del padre che lo riceve circondato dai nobili del suo regno. Il bambino non risponde a nessuna dimanda. Il padre è disperato e i visiri lo consolano con queste parole: che certo il principe tace in quell' adunanza per modestia; che sarebbe dunque da condurlo piuttosto nelle stanze intime dell' aremme. Quì al re viene incontro una ragazza che è di età uguale al principe e domanda di poterlo condurre nelle sue stanze; che avendo insieme giuocato fanciulli, con lei non avrà a vergognarsi di parlare. Il re accetta; ma appena la ragazza è sola col principe che con ardenti parole gli confessa il suo amore. Il principe la guarda con occhio pieno d' ira e fugge dalla stanza. La ragazza è fuori di se per la paura, chè vede il minacciante pericolo: non le resta che un mezzo a salvarsi: gettar sul principe la sua colpa; straccia quindi la veste, corre piangendo e gridando disperatamente al re, accusando il principe di averle dichiarato il suo amore, e che respinto le voleva far forza: che con fatica potè torsi al suo impeto e che ora domanda giustizia. Il re comanda, benchè a malincuore, che il principe sia impiccato.

Questo re ha sette visiri pieni di saggezza e di prudenza. Il primo ordina al carnefice di sospendere per qualche tempo la esecuzione, avendo così speranza di muovere il cuore del padre e di toglierlo dalla sua risoluzione. Ora il visire va dal re e lo ammonisce di non confidare senz' altro nelle parole della donna e narra la: *Prima novella (Il tintore e la donna)* .... Il re sospende il supplizio del figliuolo.

Il giorno appresso ritorna la fanciulla e domanda giustizia. Il re ordina di nuovo che il principe sia impiccato, ma lo impedisce il secondo visire colla: *Seconda novella (Il bordello).* „ Così per sei giorni, durante i quali ciascun visire narra una novella, per sospendere il supplizio dell'innocente figliuolo. Viene alla fine il settimo giorno, “ nel quale termina il destino che minacciava il principe: egli può parlare, ed infatti racconta come la ragazza voleva sedurlo e che avendo egli respinto il suo amore, ella aveva tentato di procurarne la morte. La ragazza è impiccata e il re dà la sua corona al figliuolo. „

Nelle recensioni più ampie di questa leggenda è più determinato il particolare che la calunnia proviene da una matrigna, e così in esse è maggiore il ravvicinamento alla leggenda Ippolitea. Difatti nel *Libro dei Sette Savj di Roma* pubblicato dal prof. D'Ancona è fatta menzione anche dalla morte della prima moglie del re, della madre cioè del principe calunniato, ed è detto che “ Al tempo de' Sette Savj di Roma, e che lo 'nperadore molto per la loro sapienza e gran vertù si reggieva, avvenne che sendo morta la 'nperadrice da lui molto amata, e se non che di lei li era rimaso un solo figliuol maschio, credo cierto, perchè era molto amorevole, si saria morto di dolore; ma confortato da' suo' cittadini e da' detti suoi Sette Savj si consolava. Sendo il fanciulletto già d' età di quindici anni e avendo assa' bene aparato quella lettera che alla suo età si richiedeva, secondo reale carzone, molto nello aspetto si dimostrava nobile e gientile, e da giudicallo dovere divenire atto a ogni grande e nobile cosa. „ Il giovinetto è affidato, per la sua educazione, alle cure dei sette Savi. “ Ed eglino ..... menarono il fanciullo in Cosicore, cioè in un luogo dove tenevano in gran parlamenti e consigli apartenenti alle cose di Roma. E quivi presono consiglio intra loro, ch' eglino non lo lascierebbano stare in Roma, però che potrebbe adivenire ch' egli udirebbe alcuna mala parola da' cittadini o d' alcuni carzoni della città; e così presono un giardino nel quale erano alberi che portavano ogni buon frutto, e avevasi di buone fontane; e nel mezzo di quel giardino guardarono un luoco bello e buono e convenevole, e ivi fecion fare una casa assai agiata e quadrata e grande e bella, e le camere di dietro e belle loggie dinanzi. E quando la magione fu fatta e compiuta, i Sette Savj vi feciono dipigniere le sette arti nelle quattro faccie della casa, cioè astronomia, nigromanzia,

gieometria, retorica, musica, arismetica e loica; e feciono fare el letto del giovane nell'un canto della sala, sì che poteva vedere le dette arti; e cominciarongli ad aprendere e a insegnare, e quando l'uno il lasciava e l'altro il pigliava e gli 'nsegniava il meglio che sapeva; e così il tennono tre anni, sicch'egli si sapea ben conosciere delle Sette Arti. „ Ma i Sette Savj vogliono mettere ad esperimento la sua sapienza. " Appresso questi tre anni, il tennono un gran tempo, e egli disputava già con loro di tutti i senni e di tutto le scienzie, onde eglino ragionaron intra loro di provarlo; e presono XVI foglie di quercia e misonne quatro in catuno canto del letto. Quando il letto fu fatto, il giovane vi si coricò e non prese guardia di ciò; e quando venne la mattina che si svegliò, e egli si guatò d'intorno maravigliosamente. I Savj si maravigliarono di ciò che lo vidono si abbaìto, e domandaron di quello ch'egli aveva veduto e udito o sentito, ed egli rispuose loro: Per cierto, Signiori, o la copritura cioè il tetto di questa casa è abbassata, o la terra è inalzata, o il mio letto è fatto più alto. Onde eglino si guatarono insieme, e disse l'un con l'altro: Questi è tutto savio. „ Frattanto l'imperatore dà commissione ai Sette Savj di procacciargli una nuova moglie. „ E così ciercarono per tutte le terre, tanto che ne trovarono una la quale menarono allo 'nperadore; e vegiendola lo 'nperadore bella e gientile e bianca, ed essendo informato ch'ell'era di gran legniaggio, i parenti la diedono allo 'nperadore ed egli la prese volentieri all'usanza e costume della terra. „ Passati *sette* anni di matrimonio, la imperatrice istiga il marito a far richiamare il figlio già affidato alle cure dei Sette Savi: l'imperatore fa sapere a questi che lo conducano. " Ed eglino rispuosono che volentieri; e così passaro in quel giorno, e quando venne la sera di notte la luna lucieva chiara, e i Savi e il loro discipolo sciesono dalla sala nel giardino. E guatando i Savi nella luna e nelle istelle, Catone che fu il primo savio di tutti, guatò profondamente nella luna e nelle istelle e nelle costellazioni e ne' mutamenti de' corpi; e quando egli ebbe guatato, parlò e disse: Lo 'nperadore ci à mandato che noi andiamo a Roma e che noi li meniamo il suo figliuolo; e se noi così faciamo, della prima parola che 'l giovane parlerà sarà morto, e noi saremo disfatti e distrutti; questo vego, disse Catone, nella luna. Gli altri Savi guatarono nelle istelle e vidono che ciò era vero. E il gio-

vane guatò apresso nelle istelle chiare che li parevano presso a dua passini dalla luna, e chiamò i suoi maestri e disse loro: Vedete voi quel ch'io veggio in quella stella chiara presso dalla luna? Che vedi tu? disson eglino. Io veggio, disse egli, che s'io mi posso tenere di parlare infino a sette giorni, ch'io camperò della morte e voi di distruzione. I Savj udirono e ascoltarono quel che il giovane avea detto, e guatarono nella stella che mostrò loro, e vidono che diciea vero. „ Il giovinetto presentatosi al padre, non riceve da questi minori accoglienze, che Siyâvish da Kâvus. Ma egli non parla a nessun costo, e per questo fatto restano dolenti e maravigliati così il padre come tutti i grandi della corte. Però la imperatrice gode in cuor suo, e crede che questa sia l' occasione più propizia per isvelare al figliastro la passione iniqua che già nutriva per lui. A istanza dell' imperatore il giovinetto " si levò e andò con la 'nperadrice nella sua camera, e ella fecie tutte le sue dame e damigelle stare in una camera di lungi, e intra lei e 'l giovane si missero a sedere sopra uno letto coperto di drappo di seta, e ella il cominciò a guatare e a volerlo fare intendere a lei, e disseli così: Bello dolcie amico e fratello, intendimi; io ò molto bene udito parlare di te, e per lo gran bene e amore e per lo senno ch'io ò udito dire di te, io t'amo; e per lo grande amore ch'io ti parlo, ò aoperato e procacciato col tuo padre ch'egli m'ha tolto per moglie, e a te ò guardata la mia verginità però ch'egli non ebbe giammai a fare con meco, e però voglio che tu m'ami ch'io amerò te; e gittògli le braccia in collo, e egli si tirò adietro. Come, diss'ella, dolcie amico, non parlerai tu, nè non mi farai niuna gioia? Quegli voleva guardar l'onor suo e quello del padre; sì non rispuose parola. E quando la 'nperadrice vide ch'ella non potea avere parola da lui, si misse le mani a un drappo di seta ch'ella avea vestito e alla cotta e alla camiscia, e stracciolla infino a mezzo il petto, e per la malizia cominciò a fare romore e a trarsi i capegli e a graffiarsi. Lo 'nperadore udì il romore, e simile i suo' baroni ch'erano nella sala, e vennono verso la camera; e quando lo 'nperadore vide così acconcia la 'nperadrice, cui egli molto amava, si crucciò forte e divenne come fuori di sè, e domandolla chi l'avea così acconcia. Per mia fè, diss'ella, questo diavolo vostro figliuolo che è qui; e se non m'aveste soccorsa egli m'avrebbe strangolata e morta, o egli avrebbe

di me fatto sua volontà; perdio, fatelo legare chè gli è un diavolo. Per la mia testa, disse lo 'nperadore, egli non dimorrà lungamente in guardia; e di presente fecie venire i suoi sergienti che tormentavano gienti e inpiccavano. Andate diss' egli, e distruggiete costui che mio figliuolo dovrebbe essere. Ed eglino rispuosono di farlo volentieri, e così lo presono, e uscirono di camera e vennono nella sala. „ I grandi della terra riescono a far sospendere il supplizio, e allora comincia per sette giorni la disputa tra i Sette Savj e la imperatrice; così quelli come questa narrano giornalmente una novella, atta da una parte a far sospendere il supplizio del figliuolo, e dall' altra a farlo eseguire. Passano finalmente i giorni destinati al silenzio; il giovinetto riprende la parola, narra una novella e fa manifesta la sua innocenza. Allora " chiamò il Re i suoi baroni e comandò loro che faciessono fare un fuoco e che vi s' ardesse entro questa disleale femmina, che per sua retà mi voleva fare giudicare alla morte il mio figliuolo. E così piccoli e grandi corsono a fare il suo comandamento; e fatto che fu il fuoco, vi missono dentro la falsa dama, dove ella morì come ell' era degnia. E così vanno a mala fine coloro che tradigione procacciono. „ La fine della perfida matrigna è diversamente narrata nelle varie recensioni del libro. Nel *Mischlè Sendebar* il principe ottiene in grazia che la imperatrice non sia condannata. Nella *Historia septem sapientum* è invece (come nel testo italiano surriferito) bruciata viva. Nel *Syntipas* le proposizioni crudeli dei consiglieri sono rigettate dal principe, che consiglia di raderle la testa, porla sopra un asino col viso voltato verso la groppa, e menarla attorno per la città, accompagnata da due gridatori incaricati di proclamare il suo delitto.

Bisognerebbe essersi specialmente occupati di novellistica per potere rintracciare tutte le ramificazioni, onde fu capace la leggenda da noi esaminata. Poemi, romanzi e raccolte di novellieri ne portano più o meno le traccie, e sarebbe ben lungo enumerare tutti gli esempi e notare le divergenze. La leggenda divenuta popolare assume forme svariate, applicata a un numero indeterminato di personaggi, talora storici talora favolosi, localizzata in diverse regioni, fatta risalire o ridiscendere all' età più distanti. Al lettore correranno certamente alla memoria anche i nomi di Fausta e Crispo nell' antichità; e nell' evo

moderno quelli di Isabella e Don Carlos. Ma la letteratura popolare oltre a conoscere la *Storia della bellissima Violante che si innamorò del suo proprio figliuolo;* conosce pure il rovescio della medaglia, il padre che si innamora della figliuola, e basti citare La novella della figlia del re di Dacia. La nota leggenda di Genoveffa può considerarsi come il contrapposto a tutte le leggende superiormente citate. A me basti accennare tutto questo materiale, onde qualche studioso possa opportunamente comparare e concludere anche dal punto di vista letterario. Pel mio scopo è sufficiente l'aver citato le più antiche forme della leggenda, che ora passeremo a studiare mediante la comparazione. Non posso chiudere per altro, prima di aver richiamato l'attenzione sopra una storia di simil genere, che uno dei nostri più grandi poeti si è compiaciuto inserire nel suo grande poema. Nell'Orlando Furioso Canto XXI è narrata la trista fine di Filandro calunniato da Gabrina. Questa veramente non era sua matrigna, ma moglie di Argeo, amico suo, dal quale era stato ospitato mentre era infermo per una ferita riportata. Gabrina si innamora di Filandro; questi rifiuta e per togliersi d'impiccio crede opportuno di rompere ogni intrinsechezza con Argeo, fuggendo dal castello, mentre l'amico era lontano. Se ne va via, mentre ancora non ha forze sufficienti per sostenersi in viaggio, infermo com'era per la grave ferita. Ma appena era lontano di qualche poco dal castello, che Argeo tornato a casa trova la moglie in grande costernazione *e scapigliata e colla faccia rossa*. Le domanda ragione del suo turbamento, e quella accusa di violenza l'innocente Filandro, e mostra al marito come egli sia fuggito consapevole del del delitto orribile che egli aveva commesso. Argeo crede, insegue Filandro, lo raggiunge, non ascolta le sue parole, lo abbatte e lo riconduce nel castello, ove è da lui rinchiuso in una prigione. La perfida donna va continuamente a trovarlo, tormentandolo e proponendogli ad istanza il suo amore vituperoso: Filandro resta sempre fermo e costante. Sta Gabrina ben sette mesi senza più vederlo; poichè frattanto meditava vendetta. Si era sparso pel castello che Argeo andava a Gerusalemme; ma questa era una falsa voce, perchè, come ben sapeva Gabrina stessa, Argeo voleva con ciò che il vile Morando, un suo accanito nemico, si avvicinasse al castello, onde potesse con lui combattere e riportare agevole vittoria. Morando non si accostava per

timore al castello, mentre Argeo vi si trovava; ma non avrebbe mancato di assalirlo, in sua assenza: Argeo che sa ciò, sparge la voce della sua partenza, e attende la giornata nella foresta, mentre la sera torna sul tardi nel castello per luogo noto a lui solo. In questo tempo appunto va Gabrina da Filandro, e presentataglisi nella massima agitazione implora il suo aiuto nel frangente pericoloso che la minaccia; afferma che Morando, saputa la partenza di Argeo, si è presentato al castello, che le ha fatto turpi proposte, che ella non sapendo come resistere alla violenza che le veniva fatta, aveva calmato il furioso amante coll'invitarlo quella stessa notte nella sua camera: stava ora in Filandro di spengere il nemico e di liberarla così dall'onta e dal disonore. Filandro crede, esce di carcere sulla sera, si introduce nella camera, ove crede di trovare Morando, colpisce un uomo, ma disgraziatamente questi è Argeo stesso, che cade a terra cadavere. Gabrina minaccia Filandro che ove non voglia accondiscendere alle sue voglie, egli sarà perduto; di lui si impadronisce la paura, e Gabrina e Filandro fuggono insieme allontanandosi da quel luogo delittuoso. Ma Filandro che aveva tollerato la compagnia di così infame donna solo per la necessità di salvare la sua vita, non può a meno di dimostrarle odio e disprezzo; essa se ne accorge e si sbarazza di lui, avvelenandolo. — Per ciò che concerne l'uccisione di Argeo la storia offre qualche punto di somiglianza con quello di Cnemone narrata da Eliodoro, e della quale abbiamo dato un sunto nel precedente capitolo.

Resta ora ad esaminare criticamente tutto questo materiale leggendario, cercando anche di dimostrare, in quanto è a noi possibile, per quali ragioni, se mitologiche o morali, una siffatta leggenda abbia avuto una diffusione così grande presso popolazioni e civiltà tanto diverse. E questo appunto è il compito che ci proponiamo nel seguente capitolo.

---

## CAPITOLO SETTIMO

### *Ippolito e Adone - Tammuz.*

“ Senza rinunziare alle preziose verità acquistate omai positivamente dalla mitologia comparata, e dovute a quelle indagini sempre feconde

nelle quali la pienezza della dottrina si marita all' acume dell' ingegno ed al posato, cauto e freddo giudizio, senza neppur rinunziare alla speranza di vedere sempre più accresciuta questa bellissima parte del comun patrimonio scientifico, si può notare essere anche un risultato dell' esperienza e della osservazione scientifica il fatto incontrastabile, che la produzione fantastica dei racconti favolosi è propria del popolo anche nelle epoche posteriori a quella a cui appartiene la formazione dei miti, e che in queste epoche secondarie la fantasia popolare non si è certamente limitata soltanto a trasformare ed a ruminare, elaborandoli variamente, i propri prodotti anteriori, ma proporzionatamente alle nuove condizioni dello spirito popolare, ne ha generato e creato di nuovi. — Una delle sorgenti di errori in queste ricerche è, a mio credere, l' identità, male interpretata, di certi fatti che si presentano egualmente in racconti di origine mitica, ed in altri d' altra origine. La quale identità fa spesso credere, a torto, che questi ultimi debbano appartenere alla stessa categoria, a cui i primi appartengono. Molte formole, desunte in origine dalla vita umana, che hanno nelle prime epoche rivestito idee relative a fenomeni naturali, hanno in altre epoche servito ad altro scopo. Il trovare in un racconto una o più di queste formole non autorizza per sè solo a spiegare il racconto stesso e le personalità varie che vi hanno parte colle spiegazioni assegnate ai miti. Così, per es., v' hanno taluni che appena trovino in un racconto il fatto comunissimo di un padre che espone il proprio figliuolo, o tenta di ucciderlo, per sottrarsi ad un destino, al quale nondimeno soccombe, subito corrono colla mente a miti di certo significato solare che si rivestono di questo stesso panno. Eppure questa formola, desunta com' è da prette e possibilissime realtà della vita umana, viene applicata non solo a Dei e ad eroi appartenenti a varie categorie ed a vari periodi di produzione fantastica popolare, ma eziandio a nomi di assoluto dominio della storia, cominciando da Zeus fino a Ciro, vale a dire dalla più indubitata personificazione della luce, e quindi più schietta personalità mitica, fino alla più incontrovertibile personalità storica. „

Queste giuste osservazioni che un insigne ellenista [1] ha pronunziate

---

[1] D. Comparetti, *Edipo e la mitologia comparata.*

in una sua critica di un moderno libro sul mito di Edipo, paiono à me pienamente applicabili al caso nostro, nel quale abbiamo che fare con una serie di leggende tutte somiglianti, alcune delle quali ci porgono indubbiamente le traccie di formule mitiche le più note. Abbiamo veduto come il Most abbia tentato una spiegazione mitologica della leggenda di Ippolito e Fedra, e abbiamo anche veduto che alla stessa interpretazione che il mito di Ippolito, dovrebbero (secondo lui) soggiacere anche le consimili favole di Icario ed Erigone, Mirtilo ed Ippodamia, Peleo ed Ippolite. Posto ora che la interpretazione del Most sia fondata su criteri giusti ed inoppugnabili, posto pure che per i miti sopracitati sia pienamente plausibile tale interpretazione, ne verrebbe egli conseguenza che tutte le altre leggende simili a quella di Ippolito fossero sottoposte alla medesima legge, e tutte quante si dovessero riguardare come rivestimenti fantastici del fatto naturale della morte del sole per il sorgere della luna? Evidentemente no. Crispo e Fausta sono in sostanza nella posizione di Ippolito e Fedra; ma non so se si potrebbero tenere le risa della gente sensata, ove uno con serietà si ponesse a discovrire miti solari o lunari nella storia, sia più leggendaria, di Crispo. Deve tenersi costantemente fisso nel pensiero, che i miti non sorgono, se non per l'applicazione di formule già possedute dalla coscienza, ai fenomeni così esterni come interni che appaiono come oggetto del pensiero; tali formule sussistono indipendentemente dalla loro applicazione a un determinato fenomeno, e quindi indipendentemente da tutti quanti i miti propriamente detti; ed esse possono, per una qualsiasi ragione, morale o religiosa, ripullulare nella mente senza che sieno servite, in quel caso speciale, come veste di un fenomeno naturale. Di più le vicende degli eroi, sieno solari o di qualunque altra provenienza, non sono che riproduzioni di vicende umane, per la solita legge per cui la coscienza umana riflette sè stessa in tutti quanti i fatti della natura; e la stessa formula può essere così la scorza entro la quale si cela un vero e proprio mito, come un fatto della più incontestabile verità storica. Io credo che non si possa mettere in dubbio il valore mitologico della leggenda ippolitea; le formule mitiche che abbiamo esaminate nel terzo e nel quarto capitolo di questo nostro lavoro, sono troppo numerose e convergenti verso lo stesso punto, perchè si

possa credere che il loro accozzo sia frutto del caso, e che esse non rappresentino affatto i diversi momenti di un fenomeno naturale. Per questo io sono anche dispostissimo a credere che tutta quanta la leggenda di Ippolito e Fedra possa avere una origine naturalistica e mitologica nello stretto senso della parola; pure ammettendo che le ultime forme di essa leggenda sieno state elaborate dietro l'impulso di un concetto puramente morale. Lo stesso io penso di alcune altre leggende consimili, nelle quali per altro è chiara l'origine naturalistica; e fra queste cito quella di Bellerofonte. Ma sarebbe stoltezza, se, trovata una teorica la quale ci rendesse pienamente conto della formazione della leggenda di Ippolito e Fedra o di altre consimili e di evidente origine naturalistica, questa teorica volessimo applicarla a tutte quante le leggende della stessa natura, e la narrazione ariostesca di Filandro e Gabrina si analizzasse cogli stessi criterî che debbono essere adoperati per quella di Bellerofonte e Stenobea. La formula è la stessa in ambedue le narrazioni, ma nell'una è nata dall'applicazione di un concetto della mente ad un fenomeno esterno e naturale, nell'altra invece è emersa dalla mente solo per incarnare un concetto etico, per esemplificare una verità di ordine morale; e in questo secondo caso il mito vero e proprio non si riscontra, a meno che non vogliasi chiamare mitologico ogni processo del pensiero umano. Non sarebbe difficile, io credo, prendere tutte quante le leggende analoghe a quella di Ippolito e Fedra, che noi abbiamo citato nei capitoli quinto e sesto, e sottoporle ad una stessa teorica naturalistica, supponendo in esse un nesso storico, una parentela intima, che effettivamente non sussiste se non per alcune sole di esse. Noi abbiamo veduto come in alcune di esse debbasi riconoscere un vero e proprio mito: questo è indubitato per Ippolito e per Bellerofonte. Anche per Tennes potrebbe valere la stessa legge in quanto il padre suo che lo perseguita è Κύκνος (skr. Çus*na le sec, le dessechant)* e in quanto il mito compare con una delle sue formule assai frequenti, del viaggio marino dell'eroe chiuso in una cassa. Ma certo riterrei per una esagerazione il vedere altrettanti eroi solari negli altrettanti giovinetti perseguitati dall'amore incestuoso di una matrigna. Senza negare che per alcuni di essi valga effettivamente questa interpretazione mitologica; anzi credendo che in certi casi il mito si faccia riconoscere

apertamente; non so per altro determinare fino a che punto in esse leggende cessi l'influenza del mito per cominciare quella di una idea puramente morale. Se noi prendiamo ad esaminare nel loro complesso i caratteri presentatici dai giovinetti perseguitati, dovremo convenire che tra essi è grandissima somiglianza, e che per di più tali caratteri si riscontrano nelle personalità mitiche derivanti da attributi solari. Il giovinetto ci presenta nella sua vita diversi periodi, ma in questi diversi periodi va sempre sottoposto a due sole vicende; una di elevazione, di splendore, di potenza, di vita; l'altra di abbassamento, di offuscamento, di debolezza, di morte. L'eroe generalmente risorge da questo secondo stadio; risorge, o liberandosi da un male che gli incombe, oppure effettivamente risorgendo da morte: talora le avventure dell'eroe si chiudono colla sua effettiva scomparsa. È notevole che quasi tutti questi eroi presentino i caratteri più spiccati di intelligenza e di saggezza, anzi alcuni di essi emergano anche per il loro spirito profetico; ed è notevole anche, che questa sapienza e questo spirito profetico sia da loro acquistato nel periodo del loro ottenebrarsi, quando appunto sembrano starsene in preparazione per comparire più splendidi e più potenti nel loro risorgimento. Giuseppe acquista il suo spirito profetico nella carcere; Bitau quand'è evirato; il figliastro nei Sette Savj nella chiusa del suo palazzo. Così si dica di Ippolito stesso, presso Pitteo, di Siyâvish e di altri. Peleo nella selva trova il modo di scampare, ammaestrato da Chirone. Ai mitologi comparatori verrà subito in mente la formula mitica del sole, che, durante la notte, o durante tutto il periodo invernale (nei Sette Savj il figlio sta sei mesi rinchiuso ad ammaestrarsi) si rinselva o è chiuso in una una prigione, in una casa oscura, nella casa del mago; quivi sa rubare la scienza al padrone tenebroso della casa, finchè poi risorge profittando della sapienza da lui acquistata nel suo ritiro. Anche la fine di tutti questi eroi richiamerebbe a un mito di origine solare, e precisamente al fatto del tramonto, come succede manifestamente per Ippolito. E difatti osserviamo che talora l'eroe finisce nel mare, come Mirtilo che v'è gettato, Tennes che va a Tenedo rinchiuso dentro una cassa; e anche Ippolito stesso e il figlio di Comminio, se muoiono per un mostro, questo vien fuori dal mare e sulla riva del mare. Ma Siyâvish finisce col fuoco, e così il figlio di colui che fu

perseguitato da Anagiro (il qual figlio per altro, secondo diversa versione, è acciecato e posto in un'isola deserta); e Bellerofonte stesso, nei campi infuocati. Myeno si precipita da un'altura. Timasione fugge e si fa nocchiero, novello Faone. Altri fuggono in un'isola, come Cnemone; altri sono acciecati, Plexippo e Pandione. Bitau si evira. Peleo, Assad e Amgiad vanno nel bosco. Giuseppe nel pozzo e poi nel carcere. E a convalidare l'interpetrazione naturalistica comune a tutte queste leggende, si potrebbero citare alcune somiglianze, che implicano un nesso storico tra di esse. A parte il numero sette che compare frequentemente così nel fatto di Siyâvish come nel Libro dei sette savi (1), è curioso osservare come colla evirazione di Bitau coincida quella di Ippolito, che è privo del segno del sesso nelle statue che lo rappresentano sotto le forme di Virbio (2): Ippolito e Bitau sanno poi risorgere dalla morte. Se il membro di Bitau (vale a dire lui stesso, in quanto Bitau è morto appena evirato) vaga per le onde della corrente, Tennes va per mare fino a Tenedo rinchiuso in una cassa. Così Tennes, come Ippolito, secondo una tradizione riferitaci da Pausania, hanno una fortissima repugnanza a perdonare il padre, allorquando sono risorti. L'eroe è poi spesso partorito da una donna infeconda, o che questa infecondità sia rappresentata sotto la forma di castità come nel caso dell'Amazone madre di Ippolito, o che sia vera e propria sterilità, come nella madre del giovine calunniato nel racconto di Apuleio, e in Rebecca, la madre di Giuseppe. Certo tutti questi indizi riuniti insieme possono farci credere che, se non tutte, almeno una buona parte delle nostre leggende abbiamo tra di loro una relazione storica e che debbano considerarsi come derivati di un unico mito primitivo di origine naturalistica. Ciò nonostante non possiamo accettare nella sua pienezza la teoria sistematica di Giulio Braun che nel noto libro *Naturgeschichte der Sage* riduce tutti quanti questi tipi eroici di giovinetti perseguitati a *Kronosformen*, ammettendo quindi tra essi un nesso originario, e ponendo come accertata la loro derivazione da un tipo primitivo, che secondo il dotto tedesco (e non so chi voglia convenire

---

(1) Sul significato mistico del numero sette v. E. Bunsen *Das Symbol des Kreuzes bei allen Nationen.*

(2) Uhden, *Virbius u. Hippolytus in ant. Werk. d. b. Kunst.*

con lui) si sarebbe svolto dapprima sul suolo egiziano. Per me, alcune delle leggende sopraccennate hanno effettivamente un nesso storico tra di loro e debbono riportarsi ad una interpetrazione mitologica; di altre invece penso, che la loro produzione, la loro diffusione, la loro popolarità non abbia per fondamento altro motivo che quello che il prof. Comparetti ha assegnato come ragione della diffusione del Libro dei Sette Savj (1). Nell'oriente e nell' occidente, e qui specialmente nel medio Evo, la donna è tenuta, quanto più debole, tanto più astuta e maliziosa. Sulla malizia delle donne è naturale quindi che si foggiassero un gran numero di novelle, tanto più accette e diffuse, quanto più la dipintura che vi si faceva del tipo femminile coincideva con quel concetto che il volgo si era fatto delle figlie di Eva, peccatrici e maliziose. La religione buddistica favorisce in India questo concetto; e quindi vediamo sorgere uno quinto veda, un veda delle donne (strîveda), dal quale pensa il Benfey (Pantschatantra I. pp. 141,145, 367,418) sieno derivate in gran parte le novelle intorno alle astuzie femminili, che furono poi inserite nelle posteriori raccolte. " E la religione „ afferma il prof. Comparetti " o la morale religiosa non è neppure estranea (per quanto ciò possa sembrare un paradosso) alla gran voga che poi ebbero siffatte novelle nell'Europa medioevale. „ Ora abbiamo già osservato, come il Libro dei Sette Savj, specialmente considerato nel racconto che gli serve di intelaiatura, soddisfacesse a queste tendenze popolari, essendo un libro tutto quanto consacrato, si può dire, a mettere in rilievo la malizia e la furberia delle femmine. E come i Sette Savj, così pure quelle novelle che fossero foggiate a somiglianza della novella principale di quel libro, dovevano lusingare estremamente e l'indole satirica ed allegra di certuni, e il carattere bilioso e sarcastico di certi altri. E queste novelle infatti si riprodussero in numero infinito, circolarono per nazioni di indole estremamente differenti e in tempi diversi, furono trasformate, raffazzonate, tradotte e rinsangnate continuamente dal prodotto della fantasia popolare.

Senza volermi dunque occupare della questione gravissima, quanto nelle citate leggende debba riconoscersi come formula mitica, e quanto

---

(1) *Intorno al libro dei Sette Savj di Roma, Osservazioni di* D. Comparetti, Pisa, Nistri 1865, p. 10 sgg.

debbasi considerare come sviluppo e incarnazione di un'idea morale, restringo le mie osservazioni al mito di Ippolito e Fedra e ad alcune altre leggende di origine evidentemente mitologica, per vedere se in esse possano o no riscontrarsi delle vere e proprie formule mitiche. Francesco Lenormant in un suo scritto sul romanzo egiziano dei due fratelli *(Le Roman des deux frères*, nel libro *Le premières civilisations* I. 375 segg.) fa giustamente osservare come il racconto egiziano presenti non pochi tratti di notevole somiglianza colla leggenda greco-orientale di Adone, di Dioniso, di Atti e di altri mitici personaggi tra loro intimamente legati per vincolo di parentela mitologica. Mostra in primo luogo (p. 381-2) come i disastri di Bitau provengano da una ragione molto simile a quella che causò le disgrazie di Atti vittima della gelosia di Cibele, alla quale non aveva voluto accondiscendere; e come la evirazione di Bitau faccia pieno riscontro, oltre che a quella di Osiride, il cui fallo gettato nel Nilo è divorato da un oxirinco, anche a quella di Agdestis padre di Atti, a quella di Atti stesso che si mutila nel suo furore, infine a quella di Adone sebbene questa abbia assunto una forma alquanto diversa. Di più (p. 382): " Toute la vie de Zagreus, déchiré par les Titans, se concentre dans son coeur pantelant; la puissance génératrice d'Agdestis passe dans le fruit de l'amandier qui naît de son sang; un tamarisque pousse à l'endroit où à été déposé le coffre contenant les restes d'Osiris et l'enveloppe dans son tronc; Atys, mort de sa mutilation, est transformé en pin. „ Se Bitau risuscita per opera del fratello, " Isis cherche pendant longtemps le membres dispersés d'Osiris, les réunit et leur rend la vie. Aphrodite (Baaleth) repêche à Byblos la tête d'Adonis, la rejoint à son corps, et bientôt le beau chasseur est rendu à son amour. Cybèle arrose de nectar le cadavre d'Atys pour chercher à le ranimer. Apollon recueille les débris du corps de Zagreus; Athéné apporte son coeur, et le replaçant dans le cadavre amène la résurrection du jeune dieu; d'après certains récits elle lui fait avaler son coeur dans une boisson; enfin, dans une curieuse variante du même mythe, c'est à Sémélé que Zeus donne le coeur de Zagreus dans une breuvage, et par là il rende cette héroïne enceinte d'une nouvelle incarnation du même personnage, qui est le Dionysus thébain. „ (p. 386-387) Bitau prende la forma di un toro sacro; ma

" Dionysus Zagreus est essentiellement un dieu tauro-morphe; c' est là un rapport entre l' Osiris égyptien et le Dionysus grec qui légitime l' identification qu' en a fait Hérodote et qui a déjà été plusieurs fois signalé. L' idée du dieu taureau ou veau n' est pas non plus étrangère aux religions de l' Asie-Mineure. „ (p. 387) Quanto alle goccie di sangue di Bitau che cadute in terra producono i due persea, troviamo che „ le sang d' Jacchus ou Zagreus, répandu à terre, produit des arbres et des plantes, entre autre le grenadier. Celui du corybante tué par ses frères donne naissance à la plante du céleri. Du sang d' Agdestis s' élève l' amandier ou, suivant d' autres versions, le grenadier. Le nom de Rimmon, " grenade „ était celui qui recevait dans certaines parties de la Syrie, voisines de Damas, le dieu jeune, mourant pour ressusciter, ce qui semble indiquer l' existence d' une donnée pareille dans la forme spéciale que le mythe d' Adonis revêtait dans le culte des districts où on l' appellait Rimmon. Atys après sa mutilation est metamorphosé en pin. „ (p. 388-9) Infine un fatto analogo a quello della scheggia di persea, per la quale la donna di Bitau concepì un figlio, riscontrasi nella leggenda di Agdestis e di Osiride. " Quand les dieux ont arranché à l' androgyne Agdestis les organes de sa virilité, ils les jettent à terre; aussitôt en naît un amandier, emblême, dit-on, de l' amertume de la douleur. L' arbre merveilleux porte des fruits que vient cueiller la fille du fleuve Sangarius; ayant mis un de ces fruits dans son sein, elle en est aussitôt fécondée et conçoit Atys, le quel n' est autre qu' une nouvelle manifestation du personnage d' Agdestis. On raconte aussi l' histoire en substituant le grenadier à l' amandier. La forme épique et dernière du mythe d' Osiris . . . . présente aussi une circostance analogue. „ (p. 389-390)

Da siffatto parallelismo tra le due leggende (parallelismo che non può essere del tutto casuale) conclude il Lenormant che il racconto dei due fratelli non è altro che una ramificazione e un degeneramento della leggenda adonica diffusa estesamente presso tutte le popolazioni semitiche. La leggenda osiriana pure, nella sua ultima forma, quale, ad esempio, ci viene riferita da Plutarco, avrebbe traccie evidenti di derivazione del mito di Adone, per quanto il fondo stesso della leggenda debba ritenersi puramente egiziano. Nè è difficile spiegare per quale via una leggenda semitica abbia potuto penetrare nella

letteratura egiziana, se si pensa ai numerosi contatti, che specialmente sotto la XIXª dinastia gli Egiziani ebbero colle popolazioni dell'Asia minore, ed al vezzo, che circa quel tempo prevalse in Egittto, di *semitizzare* nella lingua, nei costumi, e in tutte quante le faccende della vita (1). Lo scriba egiziano del romanzo dei due fratelli non avrebbe dunque fatto altro, che esporre artisticamente e colla massima semplicità di dizione una leggenda orientale degenerata da vecchio mito, rivestendo di forme letterarie e adorne ciò che nell'Asia minore correva sotto forme austere e religiose.

Che dobbiamo dire del mito di Ippolito e Fedra, che ci ha presentato qualche notevole tratto di somiglianza colla leggende dei due fratelli? Deve o no ritenersi come probabile, che anche su questo mito si sia estesa l'efficacia di quella leggenda adonica che ebbe così larga diffusione? Noi abbiamo veduto nel terzo capitolo di questo nostro lavoro, come nel culto ippoliteo di Trezene prendesse parte una divinità essenzialmente semitica, un'Astarte, una delle tante Afroditi. Questo certamente farebbe sospettare che qualche legame della leggenda ippolitea colla leggenda adonica dovesse sussistere, tanto più che quella trovasi in una qualche relazione colla leggenda dei due fratelli, manifesta diramazione del mito di Adone. Ma questi nostri sospetti si convertono in una probabilità grandissima, direi quasi in quella certezza che può attendersi da siffatte ricerche, se noi poniamo mente che nella forma orientale del mito di Adone troviamo effettivamente formule mitiche che hanno un pieno riscontro nella leggenda ippolitea. Nessuno vorrà dubitare che il Tammuz semitico (dai greci variamente trascritto sotto le forme Θαμύζ, Θαμμούζ, Θαμμούς) sia l'archetipo dell'Adone greco, dappoichè questa identificazione ci viene affermata, oltrechè da esplicite testimonianze di antichi scrittori, anche dalla coincidenza del culto e delle leggende. Dice l'autore della Cronaca Alessandrina (p. 130): Θαμὺζ ὅπερ ἑρμηνεύεται Ἄδωνις; e la stessa cosa affermano Procopio vescovo di Gaza (*Ad Esai.*, XVIII, pag. 258, ediz. di Parigi, 1580), San Cirillo Alessandrino (*Ad. Esai.*, II pag. 3; tomo II, pag. 275, ediz. Auberti),

---

(1) Cfr. Maspero, *Du genre épistolaire chez les Egyptiens de l'époque pharaonique,* p. 9; *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* p. 337-338.

e San Girolamo (*Epist.* XLIX *ad Paul; Opp. omnia*, tomo IV, 2ª parte, pag. 564); citati da F. Lenormant (*Il Mito di Adone Tammuz nei monumenti cuneiformi*, negli Atti del IV congresso degli orientalisti tenuto in Firenze, Le Monnier 1880 p. 143 sqq.), il quale anche riferisce altre testimonianze più specialmente orientali, intorno al mito di *Tomûzô* o *Tamûzô, Tômûz*, oppure תאמוז (com'è citato nel *Libro d'Adamo* dei Sabei o Mandaiti) corrispondente esatto del mito greco di Adone. Il nome di Tammuz passò anche in occidente insieme col mito e col culto di questo dio; così in uno specchio etrusco del museo vaticano illustrato dal De Witte [1] vedesi figurata la contesa di Aphrodite e Persefone per il possedimento del dio siro-fenicio, e leggesi il nome di Tammuz sotto la forma VNVAO. Ma come *Tammuz* è l'archetipo dell'Adone greco, così l'assiro-accadico o sumerico *Dumuzi* è l'archetipo del Tammuz semitico. E *Dumuzi*, come è divenuto *Tammuz, Tomûz* e via dicendo (passaggio linguistico che non ha nulla di che farci maravigliare), così, per la speciale natura della *m* accadica, ha dato luogo alle forme *Dûzu*, come lo hanno chiamato gli assiri di razza semitica, *Tauz* o *Tauaz* nel politeismo della città di Charrân, e in fine Ταύας, poichè in questo modo deve probabilmente correggersi il Γαύας epiteto di Adone [2] sul quale sono state emesse tante congetture [3]. Il significato della parola *Dumuzi* sarebbe, secondo Lenormant, *progenie, prole divina* per eccellenza. Il mito dell'accadico Dumuzi presenta le note caratteristiche così del mito orientale di Tammuz, come di quello greco di Adone.

Come l'Atti frigio porta i consueti epiteti di αἰπόλος o pastor di pecore [4] e di βωκόλος o pastor di buoi [5], come Adone è talvolta detto *pecoraio* anche nella poesia classica [6]; così Dumuzi è espressamente riconosciuto come pastore di pecore nella poesia religiosa caldeo-babi-

---

(1) *Monumenti dell' Istituto* II tav. 28; *Mus. Etrusc. Gregorianum* I tav. 25; *Nouv. Ann. de l' Inst. arch.* I p. 512-551; Gerhard, *Etruskische Spiegel* IV p. 58 e seg; De Witte, *Nuove memorie dell' Istituto archeol.* p. 113 e seg.

(2) Lycophr. *Alex.* 831; Tzetz. ad l.

(3) Lenormant l. c. p. 149.

(4) Origen. *Philosoph.* V. 8, p. 114 ed. Miller.

(5) Theocr. *Idyll.* XX, 40.

(6) Virgil., *Eclog.* X, 18.

lonese. Per esempio, in una antica incantazione bilingue, accadico-assira, si parla del latte prodotto dalla capra della mandria santa di Dumuzi [1]. Se Adone, nella immaginazione greca ed orientale, è paragonato alle biade mietute nella estate [2], Dumuzi è qualificato come pianta disseccata, — che nelle linee del giardino non ha bevuto l'acqua delle irrigazioni; — di cui il seme, sparso nel deserto, non ha riprodotto le fibre; — di cui la radice è stata svelta — [3]. Ora ambedue questi modi di concepire e di caratterizzare la morte del giovine eroe, mettono evidentemente capo alla stessa idea; essi non sono che immagini per significare una morte precoce, avvenuta quando meno si aspettava, e nel tempo che più si manifestava la gagliardia e lo sviluppo dell'eroe stesso. — In Fenicia, com'è noto v'era un fiume Adone, le cui acque rossiccie in certe stagioni, si credeva dalla superstizione popolare presentassero le traccie del sangue di Adone [4]. Ora non manca un fiume di Dumuzi, *na 'r Dumuzi,* presentatoci dalla nomenclatura geografica della Caldea [5]. — Dumuzi, come Adone, è amato potentemente da una dea, Istar, la quale per altro lo esaurisce nei suoi amplessi [6]. Come v'ha un contrasto tra due dee a proposito di Adone, tra Artemide che ne vuol la morte, e Aphrodite che cerca di salvarlo; così Dumuzi è contrastato tra Istar e Allat. Allat è la regina dei regni sotterranei, e ritiene presso di sè Dumuzi una buona parte dell'anno; Istar che vuol ritornare a vita il giovine amante, discende all'inferno, per attingervi l'acqua della vita, onde far risorgere Dumuzi. La discesa di Istar all'inferno forma un episodio epico ebbastanza esteso, e che può leggersi in Lenormant l. c. p. 157 sgg. — La contesa tra le due dee produce la morte del giovinetto, secondo una versione della leggenda. Ma ve ne ha un'altra, secondo la quale la morte del giovinetto è causata dalla sua rivalità con un dio ben più vigoroso, amante della sua stessa donna. Adone infatti " cade vittima di un dio geloso, suo rivale nell'amor di Venere, che riveste la sembianza

---

(1) Lenormant l. c. p. 155.

(2) Cfr. H. Brugsch, *Die Adonisklage und das Linoslied,* Berlin 1852.

(3) Lenormant l. c. p. 154.

(4) Lucian. *De Syria Dea* 8; *Johann.* Lyd. *De mens.* IV, 44.

(5) Lenormant l. c. p. 157.

(6) Lenormant l. c. p. 150-2.

del cignale omicida, o manda quell' animale come ministro della sua vendetta, sia questo nominato Apolline, Marte, o Vulcano. „ (Lenormant l. c. p. 168) E nella religione di Sippara, abbiamo che accanto a Dumuzi e alla dea Anunit (la stessa che Istar), trovasi un *Adarmalik*, un *Samas-Adar*, l'Ercole caldeo assiro, chiamato " il Sole del mezzogiorno „ dagli stessi documenti cuneiformi. Questo sole del mezzogiorno è quello appunto che uccide il giovine sole, Dumuzi, il quale non può resistere alla violenza del suo vigoroso competitore. Quello che per noi è degno di grandissima osservazione (se si abbia riguardo allo scopo che ci siamo proposti con questa digressione sopra il mito di Tammuz), è il grado di parentela che corre tra i componenti della triade Assiro-Babilonese. Istar è espressamente chiamata madre di di Dumuzi, *um Dumuzi*, in uno speciale Catalogo di nomi divini. E ben si capisce. Dumuzi è il sole che genera continuamente sè stesso; dunque deve essere amante della propria madre. L' Eros greco, che ha sostituito la persona di Adone, è figlio di Aphrodite, ma allo stesso tempo suo amante, chi consideri che non altro motivo che amore spinge il figlio nelle braccia della madre in rappresentanze di non dubbio significato. Ma se Dumuzi è figlio e amante di Istar o Anunit; se Samas-Adar uccide Dumuzi; devesi dunque anche ammettere, che questi cada vittima del proprio padre. " Il chiarissimo De Witte ha già notato che nella versione cipria del mito lo stesso principio è causa della nascita e della morte del dio. Il cinghiale che ferisce Adone è quello, il cui dente fende la scorza dell' albero di mirra, onde esce il fanciullo rinchiuso nel tronco di quest' albero dalla metamorfosi della sua madre. In tutte le narrazioni nelle quali Adone-Tammuz cade vittima della vendetta di un dio geloso, l'uccisore e l'ucciso sono della stessa natura intima, ambidue personificazioni solari, ma l'uccisore è più virile, più forte, più terribile, più compiuto in possanza; tra i due protagonisti rivali del dramma esistono proprio le analogie e le differenze che la Mitologia esprime il più spesso dalla relazione genealogica tra padre e figlio. È per questo che altrove ho già tentato di stabilire che il racconto del Sanconiatore di Filone Biblio, sulla immolazione fatta del proprio ed unico figlio, da El-Crono, non è altro che una variazione del tèma della morte di Adone. Così la violenta morte dell' adolescente divino si trasformava in prototipo

soprannaturale di quei nefandi sacrifizii di fanciulli, coi quali la superstizione credeva che si dovesse placare l'ira tremenda del Moloch di Canaan, del Milcom di Ammon, del Camos di Moab, del Baal-Chammon di Cartagine. „ Lenormant l. c. p. 169.

Credo che quanto abbiamo sin qui esposto a proposito del mito di Adone-Tammuz sia più che sufficiente, perchè il lettore possa da sè stesso apprezzare convenientemente il valore che i dati leggendari sovraesposti acquistano, se si confrontino col nostro mito di Ippolito. Abbiamo veduto come Ippolito abbia diretta relazione con una Aphrodite orientale; abbiamo veduto inoltre come la stessa leggenda ippolitea si riscontri in sostanza nel romanzo egiziano dei due fratelli, che non è che un raffazzonamento letterario del mito di Adone. Ricercato ora più addentro il mito di Adone abbiamo trovato, che nella sua versione orientale si parla di un contrasto tra due dee press'a poco identico a quello di Artemide e di Aphrodite per Ippolito; e inoltre, di una morte del giovinetto Adone che sarebbe cagionata dal suo stesso padre, ingelosito di un amore incestuoso che dovova correre tra il figlio e la sua stessa madre; come, nel caso di Ippolito, questi è ucciso dal padre Teseo, che crede il figlio innamorato della propria matrigna. Le somiglianze sono troppe e troppo notevoli, perchè debbano ritenersi per puramente casuali. La leggenda di Ippolito trova per me il suo corrispondente esatto nella leggenda di Adone. Se Adone è ferito da un cinghiale, Ippolito lo è da un toro marino, che può anche essere il rappresentante stesso di Poseidone, ossia del padre stesso di Ippolito, nato dal mare, come eroe solare. Se Adone risorge continuamente per opera di una dea, che nuovamente infonde nel suo cadavere i germi della vita; Ippolito risorge per opera di Artemide, la sua divinità prediletta. Adone perisce per il contrasto tra due dee; e Ippolito per un contrasto tra Artemide ed Aphrodite. Adone è vittima del proprio padre; e Ippolito viene infatti ucciso da Teseo. Col culto di Adone si riconnettono i misteri bacchici ed orfici; e noi troviamo infatti un Ippolito iniziato ai misteri orfici. La Aphrodite che è primitivamente congiunta con Ippolito, e che vien sostituita per una parte da Artemide, per l'altra da Fedra stessa, è causa poi della sua rovina; come Istar amando Tammuz è causa della sua morte. Il culto ippoliteo della chioma presso i Trezeni, ricorre in Ierapoli a proposito di

una divinità gamelica, che mentre fa pieno riscontro all'Aphrodite Trezenia, è poi sorella strettissima dell'Astarte orientale. Tammuz è ucciso dal proprio padre per gelosia; lo stesso accade press'a poco di Ippolito; e in ambedue le leggende ha luogo un amore incestuoso. E torno a ripetere che la stretta connessione della leggenda ippolitea col romanzo dei due fratelli, e l'esser questo non altro che la stessa leggenda adonica trasfigurata, sono per me due fatti che convalidano per modo tutti gli altri da non poter dubitare intorno ad una intima relazione tra il mito di Adone e tutta quanta la leggenda di Ippolito e Fedra.

Due rappresentanze che trovansi sulle tavolette del famoso dittico quiriniano di Brescia offrirebbero fatti notevoli per istabilire rapporti sempre più stretti tra la leggenda adonica e quella ippolitea; ma la base su cui dobbiamo appoggiarci, non è sicura. In una tavoletta, dov'è una rappresentanza di Ippolito e Fedra, il giovine appare evirato; ma la mutilazione è da alcuni creduta opera posteriore di pudichi antiquari. L'altra tavoletta rappresenterebbe un giovane, che potrebbe qualificarsi per Adone, assieme con una donna che potrebbe essere appunto Aphrodite. È sempre apparsa una grave difficoltà, il poter collegare il significato delle rappresentanze di ambedue le tavolette; per noi la difficoltà sparirebbe; ma d'altro lato non sarebbe neppure opportuno formularsi il problema, se fosse vero quanto asserisce Wieseler (1), che cioè la tavoletta, dove si trova questa rappresentanza di Adone, non è opera dell'antichità, ma bensì dei nostri tempi e più specialmente del risorgimento.

Dietro la nostra interpretazione del mito di Ippolito e Fedra, in quanto cioè lo consideriamo come una propaggine del mito di Adone, si capisce finalmente il perchè tanto numerose debbano esser le rappresentanze di questo mito sui sarcofagi. Il sacro significato della leggenda ippolitea non sembra essersi del tutto offuscato allorquando il mito dovè localizzarsi ad Aricia; e se Ippolito, novello Adone, risorge, esso può come simbolo della rigenerazione perpetua, come simbolo di una nuova vita, venire rappresentato sulle casse mortuarie, in tempi, nei quali le idee religiose orientali pervadevano potentemente

(1) Wieseler, *Das Diptycon Quirinianum zu Brescia.*

il mondo romano. È noto come una gran parte delle diramazioni orientali del culto di Tammuz trovassero la loro ultima sede in Roma stessa, durante l'impero; quelle leggende classiche, che più avevano somiglianza con quelle orientali, ormai venute di moda, assumevano un significato simbolico parallelo a queste, e, come queste, furono adoperate a rappresentare svariatissimi concetti così religiosi come morali.

Come il lettore può agevolmente vedere, la convergenza di tutti quanti gli argomenti ad un solo scopo, quello cioè di provare una diretta dipendenza del mito di Ippolito da quello di Adone-Tammuz, presenta tali caratteri di probabile verità da non lasciare facile campo ad obiezioni di qualsiasi maniera. Ma un argomento di un valore incontestabilmente superiore a tutti quelli che abbiamo sin qui passati in rassegna, crediamo poterlo trarre da un fatto curiosissimo, ed è che la leggenda stessa ippolitea (salvo qualche leggiera differenza) riscontrasi collegata nella sostanza colle tradizioni relative alla fondazione di un tempio ad una Venere orientale, ad un' Astarte, a quella dea insomma, che ha così molteplici relazioni con Adone Tammuz. Nell' opuscolo pseudolucianeo *De Syria Dea,* è fatta particolareggiata menzione di un tempio che sorgeva in Ierapoli (ora Aleppo) e che era dedicato ad una divinità femminea, qualificata con titolo generico di Giunone degli Assiri. Diverse tradizioni correvano riguardo alla fondazione di questo tempio, e alla dea alla quale era consacrato. Alcuni dicono lo fabbricasse Deucalione lo Scita a tempo del gran diluvio; e la divinità adorata sarebbe Giunone stessa. Altri affermano che ne fosse fondatrice Semiramide di Babilonia, che innalzò il tempio in onore di Derceto sna madre, mezza donna e mezza pesce; onde credonsi i pesci cosa sacra, e non si mangiano dagli Ierapolitani. Secondo una terza versione la dea sarebbe Rea, e il fondatore del tempio Atti di nazione Lido. Finalmente si credeva ancora che il tempio fosse opera di Bacco e che la dea adorata fosse Giunone; e riguardo a questa versione debbo richiamare tutta l'attenzione del lettore sopra un particolare notevolissimo, cioè, che nel tempio stesso, trovavansi due grossi falli, con questa scritta: “ Questi falli io Bacco a Giunone *matrigna* consacrai. „

ΤΟΥΣΔΕ ΦΑΛΛΟΥΣ ΔΙΟΝΥΣΟΣ ΗΡΗΙ ΜΗΤΡΥΙΗΙ ΑΝΕΘΗΚΑ.

Non è difficile scorgere, che, malgrado la diversità delle leggende, uno solo è il concetto mitologico fondamentale, che si riferisce alla fondazione del tempio: poichè questa Giunone orientale, Derceto e Rea non sono che ramificazione dello stesso tronco, personaggi mitologici che si equivalgono miticamente; come strettissima attinenza corre tra i fondatori stessi Deucalione, Atti, Dioniso. Il tempio insomma è dedicato al culto di quella dea che è l'amante di Adone, e le leggende relative non sono altro che derivati della grande leggenda adonica. Ma tra queste leggende che si riferiscono alla fondazione del tempio ierapolitano ve ne ha appunto una che fa un riscontro abbastanza esatto a quella di Ippolito: " Dicono che il tempio da prima non era come è al presente, ma che l'antico cadde per vecchiezza, e che il presente fu opera di Stratonica moglie d'un re d'Assiria. „ (Settembrini) Questa Stratonica, secondo l'autore dell'opuscolo *De Syria Dea*, è quella stessa, della quale si innamorò il proprio figliastro: di essa per conseguenza narravasi un caso tutt'affatto opposto a quello di Ippolito, e con esito tutt'altro che lugubre. Il padre infatti, premuroso della salute del figliuolo che per questo amore erasi fortemente ammalato, gli lascia la moglie e per di più il regno; ritirasi nel paese di Babilonia e quivi fonda una città, a cui dette il suo nome. Secondo Plutarco, che nella *Vita di Demetrio* narra questo fatto, il padre chiamavasi Seleuco, il figliolo Antioco, e la citta fu detta Seleucia. " Questa Stratonica adunque essendo ancora col primo marito vide in sogno Giunone, che le comandò di edificarle un tempio nella città Sagra [Ierapoli]; e se non ubbidirebbe, la minacciò di molti mali. Ella in prima non vi fece alcun caso; ma dipoi come fu presa da una grave malattia, raccontò la visione al marito, placò Giunone, e si botò di fabbricare il tempio. E subito essendosi risanata, il marito la mandò nella città Sagra, e con lei grande tesoro, e molti soldati, quali per fabbricare, quali per guardia di lei. Chiamato poi uno de' suoi amici, assai bel giovane, a nome Combabo, gli dice: Io, Combabo, conoscendoti molto dabbene, ti amo più di tutti gli amici miei, ed ho avuto sempre a lodarmi del tuo senno e della benevolenza che mi hai dimostrata, ma ora ho bisogno di una gran fede: però voglio che tu debba accompagnare la donna mia, condurre a fine quest' opera, compiere il voto, e comandare i soldati: e quando poi sarai ritornato,

avrai da me grande onore. A queste parole Combabo subito a pregare e supplicare che non lo mandasse, non gli affidasse incarichi troppo gravi per lui, le ricchezze, la donna, un' opera sacra: temeva ancora che col tempo infine darebbe qualche gelosia per Stratonica, la quale egli solo doveva condurre. Ma come non potè svolgerlo, si appigliò ad un' altra preghiera: dessegli tempo otto giorni, e poi lo manderebbe; avere a sbrigare un affare che moltissimo gli importava. Ottenuto questo facilmente, torna a casa sua, e gettatosi per terra, rompe in questi lamenti: Ohimè misero! come tanta fede in me? come questo viaggio, di cui già vedo la fine? Io son giovane, e accompagnerò una donna bella. Questo sarà per me una grande sventura, se io non leverò ogni cagione di male. Però m' è necessario fare un grande atto, che mi libererà da ogni timore. Così detto si storpia, e tagliatisi i genitali, poseli in un vasello con mirra, mele ed altri aromi: e poi che l' ebbe suggellato con l' anello che portava, attese a risanare. Dipoi quando gli parve di poter viaggiare, viene innanzi dal re, presente tutta la corte, gli dà il vasello, e dice così: O Signore, qui dentro è un gioiello, che io avevo riposto in casa, ed ho caro assai. Ora giacchè debbo fare un lungo viaggio, lo consegno a te, e tu me lo serba, chè questo per me è migliore dell' oro, e vale quanto la vita mia. Al mio ritorno me lo renderai intatto. Il re lo prese, e suggellatolo d' un altro suggello, comandò ai tesorieri di custodirlo. Combabo dopo di ciò sicuro si messe in viaggio: e pervenuti nella città Sagra, con molta cura edificarono il tempio, e tre anni passarono in quest' opera. Intanto avvenne ciò che Combabo aveva temuto. Chè Stratonica usando lungo tempo con lui, prese ad amarlo, e l' amore diventò furore. E dicono quei della città Sagra che Giunone fu cagione di tanto, e lo fece a posta, sapendo bene che Combabo era onesto, ma volle punire Stratonica, che non le aveva subito promesso il tempio. Ella dunque da prima si moderò, e nascose la passione; ma come la passione non le dava posa, ella struggevasi palesemente, e piangeva tutto giorno, chiamava e richiamava Combabo, e Combabo era tutto per lei. Infine non potendo più sopportare questo male, cercava un modo acconcio a richiederlo di amore: chè ad altri guardavasi di confessar l' amor suo, ed ella vergognavasi di tentare. Pensò dunque così: d' inebbriarsi, e poi andare a parlargli, perchè col vino viene l' ardire,

e una repulsa non fa vergogna, e tutto ciò che si fa è attribuito ad ignoranza. Come pensò così fece. E poi che finirono la cena, andata nelle stanze dove alloggiava Combabo, diedesi a pregarlo, abbracciargli le ginocchia, manifestargli l' amor suo. Quegli ne accolse le parole fieramente, respinse l' invito, la rimproverò che era ubriaca. Ma quando ella minacciò che gli farebbe un gran male, ei per paura le dichiarò ogni cosa, le contò tutto il caso suo, e gliele mostrò col fatto. Vedendo Stratonica ciò che non aveva mai temuto, di quel furore si rimesse, ma dell' amore non potè dimenticarsi, e stando sempre vicino a lui trovava questo conforto al suo amore vano. Questa specie d'amore è ancora nella città Sagra, e vi si vede tuttodì le donne innamorarsi dei Galli, ed i Galli impazzire per le donne: e nessuno ne ha gelosia, ma da essi si tiene come cosa del tutto sacra. Intanto ciò che Stratonica faceva nella città Sagra non rimase occulto al re, ma parecchi che di là tornavano le davano varie accuse e contavano ogni cosa. Onde il re adirato richiamò Combabo, non ancora finita l' opera. Altri narra qui un' altra cosa non punto vera: che Stratonica poi che ebbe repulsa alle sue preghiere, scrisse al marito ed accusò Combabo, dicendo che l' aveva tentata: e quanto i Greci contano di Stenobea, e di Fedra di Gnosso, tutto gli Assiri favoleggiano di Stratonica. Ma io non mi persuado che nè Stenobea nè Fedra fecero ciò che si dice, se Fedra amava davvero Ippolito. Ma questo vada pure come andò. Come la novella venne nella città Sagra, capì Combabo la cagione, ed andò sicuro, perchè la difesa gli era rimasta a casa. E quando ei giunse, il re subito lo fece legare e tenere in prigione. Dipoi innanzi la Corte, che era stata presente quando ei spedì Combabo, fattolo venire, prese ad accusarlo, e gli rinfacciò l' adulterio e l' impudicizia; e con gravi lamenti gli disdisse la fede e l' amicizia, dicendo che tre colpe aveva Combabo, era adultero, era mancatore di fede, era empio verso la dea, al cui servizio egli stando aveva fatto questo. E molti lì presenti lo accusavano di averli veduti palesemente abbracciati insieme. Infine tutti opinano che subito muoia Combabo, chè il fatto suo era caso di morte. Ei fino allora era rimasto senza parlare, ma quando lo menavano al supplizio, parlò e chiese il suo gioiello, dicendo, che egli era ucciso non per adulterio nè per altra ingiuria, ma perchè si bramava quel gioiello che egli nel partire aveva depositato. A questo

il re chiama il tesoriere, e gl' impone di recare il vasello datogli a custodire. Come fu recato, Combabo trattone il suggello, mostrò quello che v' era dentro, e lo storpio che s' aveva fatto, e disse: O re, questo temeva io quando tu mi mandavi a questo viaggio ed io non volevo andarvi: e poi che mi sforzasti, io feci cosa che fu bene al signor mio e non ventura per me: eppure non essendo più uomo, sono reo di ciò che solo chi è uomo può fare. A tali parole il re pieno di stupore lo abbracciò, e lacrimando gli disse: O Combabo, che gran male facesti! perchè contro te stesso così brutta cosa hai operato, che nessuno uomo ha fatta mai? Io non posso lodarti, o misero, che hai sofferto tal cosa, chè saria stato meglio per te non sofferire, e per me non non la vedere. Chè non ti bisognava con me una tale difesa. Ma giacchè fortuna così volle, io prima farò la tua vendetta con la morte de' tuoi calunniatori: e poi ti manderò un gran dono di molto oro, e di argento immenso, e vesti assirie, e cavalli reali. Verrai da noi senza che altri mai ti tenga porta, senza che nessuno t' impedisca il nostro cospetto, neppure quando sono in letto con la donna mia. Queste cose disse e fece. Quelli subito furono menati a morte, ed a lui dati i doni, ed entrò in maggiore grazia, e pareva che nessuno degli Assiri fosse di senno e di felicità pari a Combabo. Di poi avendo richiesto di compiere il tempio rimasto incompiuto, fu di nuovo mandato, compì il tempio, e quivi rimase finchè visse. E volle il re che per tanta virtù e benefizio, egli avesse nel tempio una statua di bronzo: ed in suo onore v' è ancora nel tempio la statua di Combabo, opera di Ermocle di Rodi, la quale ha figura di donna, e veste d' uomo. Dicesi che i suoi amici più cari per consolarlo di quella sventura, vollero averla comune con lui, si castrarono, e vissero allo stesso modo suo. Altri ci mette del miracolo, e dice, che Giunone volendo bene a Combabo ispirò a molti il pensiero di farsi quel taglio, affinchè non rimanesse storpio egli solo ed afflitto. Intanto questa usanza messa una volta rimane ancora, e molti ogni anno nel tempio si castrano, e pigliano maniere femminili sia per consolare Combabo, sia per gratificarsi Giunone. Certo è che si castrano, e non serbano più vesti maschili, portano le femminili, e fanno i lavorii delle femmine. E di questo, per quanto ho udito a dire, si attribuisce la cagione anche a Combabo; perchè gli accadde questo fatto. Una donna forestiera venuta

alla festa vedendolo ed ancora in veste maschile, se ne innamorò perdutamente; ma dipoi saputo che egli era eunuco, s'ammazzò. Onde Combabo afflitto che per essere amato gl' intervenivano tanti guai, si messe vesti femminili, acciò qualche altra donna non s' ingannasse allo stesso modo. E per questa cagione i Galli portano la stola femminile. E basti quanto ho detto di Combabo. „

La storia leggendaria di Combabo è evidentemente degenerazione e trasformazione di vecchio mito; essa appartiene alla stessa categoria di leggende, alla quale appartengono anche le altre relative alla fondazione del tempio ierapolitano, e mette capo anche questa al ciclo delle idee mitiche e religiose intorno a Adone-Tammuz. Abbiamo già veduto che la leggenda del giovine perseguitato dalla gelosia di un furibondo amante più forte di lui, riscontrasi già nella versione assira del mito di Tammuz: nella versione sira dello stesso mito compare per di più la calunnia della donna respinta, e non pochi particolari che richiamano così alla leggenda ippolitea come a quelle consimili. Se nel caso di Combabo la calunnia non è mossa da una matrigna, abbiamo per compenso che nella leggenda babilonese Istar è madre di Dumuzi, e il padre stesso di Dumuzi è quello che lo perseguita e ne cagiona la morte. La mutilazione che ha luogo per Combabo e sotto svariate forme per Adone e pei personaggi mitici strettamente connessi con lui, non manca nel caso di Bitau, e in quello di Ippolito stesso che, come abbiamo indicato, è rappresentato con aspetto muliebre sotto la forma di Virbio. Accenno di passaggio che in altre consimili leggende semitiche, appartenenti allo stesso ordine di idee mitologiche e religiose, ha parimente luogo il fatto della mutilazione; e basti citare il mito di Dusares, pel quale rimandiamo il lettore al Movers, *Die Phoenizier* I 338. Insomma, se si tien conto che tutto in queste leggende converge allo stesso centro, e che le somiglianze che vi si riscontrano, per essere non piccole e non poche, non possono ritenersi affatto prodotte dal caso, parmi che non andremo errati affermando come cosa omai certa ed assodata, che almeno una grande parte di queste stesse leggende debbono essere strette tra loro di effettivo nesso storico, e debbono essere scaturite da un unico ceppo che, per me, è appunto il ciclo leggendario di Adone-Tammuz. Per la leggenda Ippolita credo che questa legge debba assolutamente va-

lere; e non esito a riconoscere nella persona di Ippolito, in quanto compare unita a quella di Fedra, una pallida immagine della grande figura di Adone. Per molte altre credo che si possa affermare press'a poco la stessa cosa; sebbene a voler giudicare con criteri esatti e non perturbati da preoccupazioni sistematiche, sia necessario a questo proposito iniziare una speciale ricerca su ciascheduna di esse leggende. Frattanto è interessante notare, come non solo il mito di Ippolito, ma anche altri che abbiamo chiamati in paragone insieme con quello, mettano capo ad interpretazione naturalistica, e specialmente al fatto solare nelle sue diverse vicende: per Bellerofonte infatti questo abbiamo dimostrato esplicitamente colla scorta dei lavori di Fischer e di M. Müller: di Erigone ed Icario, Mirtilo ed Ippodamia, Peleo ed Ippolito abbiamo già veduto press'a poco lo stesso: la persona di Tennes presenta le medesime caratteristiche di eroe solare: non diversamente potremmo affermare e provare per il figliastro del racconto dei Sette Savi, per Siyâvish, e (se dobbiamo schiettamente manifestare la nostra opinione) per la persona stessa di Giuseppe, che non è altro che un tipo fissato, stereotipo, che compare ogni qualvolta si voglia mettere in iscena un personaggio che per le sue doti individuali riesca a produrre la salvezza di un popolo intiero. Ora, curiosa coincidenza! tutta quanta la storia dell'amore rifiutato, che ricorre nelle leggende da noi prese in esame, trovasi, possiamo dire nella sua intierezza nel mito stesso di Adone, la più indubitata personificazione della potenza solare, o se vuolsi, più generalmente, delle potenze tutte quante della natura, nelle loro diverse manifestazioni. Anche ammesso dunque che alcune di queste leggende sieno state prodotte da ragioni d'ordine puramente morale, resta tuttavia per me indubitato, che altre di esse, e non poche, debbano considerarsi degenerazione di antico mito, e precisamente diramazione del mito orientale di Tammuz. Di questa verità saranno maggiormente persuasi coloro, che questo mito abbiamo presente alla memoria in tutti i suoi particolari, e ne confrontino mentalmente il concetto fondamentale con quello che governa tutte quante le leggende surriferite.

# CONCLUSIONE

L'aver determinato in principio del nostro lavoro l'indole di ciò che abbiamo denominato *specie mitica*, non è stata cosa priva di frutto, se si pensa che per tale determinazione abbiamo potuto farci un concetto abbastanza giusto e preciso della formazione della leggenda ippolitea. Buttmann, Most, Scheibel e, in genere, tutti quelli che hanno parlato del nostro mito, hanno considerato i particolari di questo come intimamente collegati tra loro dal punto di vista morfologico, e come diramazioni di un unico ceppo; hanno dato perciò *una interpretazione* del mito di Ippolito. Ora una interpetrazione del mito di Ippolito non è possibile: soltanto può parlarsi di interpretazione naturalistica delle varie parti, onde la leggenda, divenuta specie mitica, si andò formando. Il Most, interpretato Hippolytos per il sole al tramonto, ha veduto nella leggenda di Fedra niente più che il fatto naturale della luna che seguita il sole e ne causa la rovina; e ciò nella persuasione, che la leggenda di Fedra e quelli elementi del mito che noi abbiamo esaminati nel capitolo terzo, abbiano tra loro strettissima attinenza e provengano da una sola percezione di un unico fenomeno esterno. Per noi le cose vanno molto diversamente; e riassumendo i resultati principali ai quali siamo giunti colla nostra ricerca, possiamo dire quanto segue:

Il mito di Ippolito consta di due parti essenzialmente distinte tra loro. Una di esse è greca di origine, e ci rappresenta un eroe i cui attributi mettono capo ad un mito solare e specialmente al sole giunto al suo tramonto e nei suoi rapporti col vespero: anzi Hippolytos è piuttosto la personificazione stessa dell'ora del vespero, che non un vero e proprio eroe solare. Con questi suoi caratteri Hippolytos ci rende la figura di un piccolo Apollon; fu venerato forse quale *akesios*, e si trovò in congiunzione con una divinità lunare, quale Artemis. Per l'influenza esercitata dall'oriente semitico sulla Grecia, specialmente per l'intermediario delle colonie fenicie, questa dualità greca localizzata a Trezene si immedesimò colla nota dualità semitica, i cui componenti sono una divinità maschile ed una Aphrodite, scis-

sione lentamente effettuatasi di una più antica divinità androgina. Il glutine di congiunzione, il vero perchè di questo sincretismo greco-semitico deve ricercarsi nei caratteri di grandissima somiglianza presentatici da ambedue queste dualità, composte di una divinità solare e di una divinità lunare, che per identità di concepimento presso le due schiatte operano gli stessi prodigi. Ma ciascuna di queste dualità vive oltre che di una vita religiosa, anche di una vita leggendaria ed eroica; tanto la dualità greca, come la dualità semitica ha i suoi fasti, le sue avventure più o meno complicate, più o meno maravigliose. La fusione dei due gruppi greco e fenicio porta quindi con sè la fusione di due leggende, e per conseguenza tutto quell'immenso lavorio della fantasia greca che cerca di conciliare le diversità dei due racconti, procedendo alacremente alla formazione di un organismo fantastico che è appunto la specie mitica. La leggenda semitica sovrapposta al mito ellenico di Ippolito è per me, una diramazione del culto fenicio di Adone-Tammuz, e ci riporta alle più estese e principali credenze dell'oriente semitico.

Il mito di Ippolito, così composto di due distinti elementi, si elaborò principalmente nelle fantasie dei Trezeni. Non sarebbe difficile il trovare una corrispondenza intima tra la figura compiuta dell'eroe, quale ci è fornita della tradizione, e i costumi e la manifestazione della vita trezenia nel V° secolo av. Cristo, epoca nella quale il mito passa ad un secondo stadio di vita, dovuto alla rimanipolazione artistica della leggenda per opera di Sofocle e di Euripide. Anche ad Atene il mito potè svolgersi rapidamente, per la congiunzione sua con quello di Teseo, il mito attico per eccellenza; ma forse l'immagine dell'Ippolito ateniese fu meno vivace, meno spontanea di quella trezenia; sembra piuttosto che ad Atene si svolgesse quel lato del carattere ippoliteo, che ce lo rappresenta come orfico, come addottrinato e perciò più lontano dalla sua primitiva immagine eroica. Una confusione avvenuta posteriormente tra elementi di diverso genere sviluppatisi nella leggenda ippolitea indipendentemente ad Atene ed a Trezene, fu causa di nuove modificazioni del mito, che assunse così la sua forma ultima e definitiva. Del resto non è nostro scopo, come abbiamo accennato nel primo capitolo, rifare la storia degli svolgimenti del mito; a noi spettava trattare la morfologia di esso mito, e il nostro

compito può considerarsi come esaurito, dal momento che abbiamo scisso l'organismo mitico negli elementi onde si compone, e di essi elementi abbiamo indicato l'origine naturalistica e la funzione. Anche il rimanipolamento artistico del mito nella letteratura e nelle arti figurative rientra nella storia del suo scadimento; e a noi basti occasionalmente citare l'innovazione radicale introdotta da Euripide nel carattere di Fedra (1), e per le rappresentanze rimandare il lettore ad un nostro lavoro che abbiamo già alquanto innanzi ricordato.

Chiudo dunque la ricerca sul mito di Ippolito, augurandomi di riaprirla intorno ad un altro mito di una importanza più estesa e fondamentale; e chiedo al tempo stesso, con molta sommissione, il parere dei dotti mitologi intorno ai resultati che ho ardito esporre al loro giudizio, dichiarandomi pronto ad accettare benignamente qualunque critica, basata sopra argomenti scientifici, che loro piaccia di farmi.

---

(1) V. Puntoni, *De Phaedrae indole et moribus in Euripidis Hippolyto stephanephoro* Pisis 1884.

---

## CORREZIONI

P. 22, l. 29: Φαίδρα — 25, 16: γεγραμμένος — 28, 10: *Igino* — 26: *persuadere* — 30, 4: *Amazone* — 26: *currus* — 43, 11: *probabile)* — 69, 3 (d. f.): ἥμεδα- — 88, 24: *finalmente* — 143, 22: *quella.*